

Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen

Europäische Missionsgesellschaften
in politischen Spannungsfeldern
in Afrika und Asien
zwischen 1800 und 1945

herausgegeben von
Ulrich van der Heyden und Holger Stoecker



fc 20950

A 3602651



Franz Steiner Verlag 2005

KATALOG

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-515-8423-1



ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der
Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig
und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung,
Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare
Verfahren sowie für die Speicherung in Datenver-
arbeitungsanlagen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen
Forschungsgemeinschaft.

© 2005 by Franz Steiner Verlag

Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Gedruckt auf
säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Druck: Printservice Decker & Bokor, München
Printed in Germany

ETHNIZITÄT UND DIE ENTDECKUNG AFRIKANISCHER RELIGION: DIE DEBATTE UM EINE ZULU-NATIONALKIRCHE ZWISCHEN SEGREGATION UND KIRCHLICHEM INDEPENDENTISMUS

I. Forschungsgeschichtliche Annäherungen

Die folgenden Ereignisse entführen in eine 'verkannte Dekade' der Historiographie Südafrikas, genauer der heutigen Provinz KwaZulu-Natal: In den Jahren um 1920 bis 1930 bildete diese Provinz ein wahres Laboratorium von z. T. neuen sozialen Bewegungen, in deren Umfeld generative Begriffe entstanden, die für die folgenden Jahrzehnte von eminenter Bedeutung für die Politikentfaltung in Südafrika werden sollten. Zu diesem begrifflichen Fundus zählen etwa frühe administrative Ausformulierungen einer kulturell 'getrennten Entwicklung' und auch ein bereits in den 1920er Jahren voll ausgeprägter Zulu-Nationalismus. Dieser Nationalismus verdankte sich einer energetischen Zulu-Ethnizität, die in ihrer Wirkungsmacht bis in die Gegenwart fortwirkt.¹ Die Entstehung einer politisierten Zulu-Ethnizität zehrte von Narrativen über die Geschichte der Zulu und ihrem Aufstieg zu einer Hegemonialmacht im südlichen Afrika des 19. Jahrhunderts. In das kulturelle Gedächtnis war die historische Erfahrung an ein Staatswesen eingearbeitet, das unbestritten zu den kohärentesten afrikanischen Gesellschaftstypen seiner Zeit zählte.² Somit lebte der Rückbezug auf die Zulu-Geschichte davon, die heroische Vergangenheit in die politische Imagination eines künftigen afrikanischen Staatswesens einzuholen.

Mit Blick auf die jüngere afrikanische Geschichte verschließt sich die Herausbildung von spezifischen kollektiven Identitäten einer allgemeinen Theorie von Ethnizität. Vielmehr legt sich aufgrund von regionalen Unterschieden und historischen Eigenheiten ihre Mehrdimensionalität in Funktion und Bedeutung nahe.³ Wer sich allerdings zur Entstehungsgeschichte und zu Verlaufsformen von Ethnizität im Kontext Südafrikas äußerte, konnte bis vor kurzem nur schwerlich

1 Die andere entscheidende Ausprägung einer ethnisch begründeten kollektiven Identität in der Politikgeschichte Südafrikas, die des Afrikanerdoms, ging der Herausbildung des Zulu-Nationalismus zeitlich etwas voraus und wird in dieser Studie keine Rolle spielen. Ulf Engel vergleicht beide Formen als die "zwei dominanten Paradigmen politisierter Ethnizität in Südafrika" (Ulf Engel: *Ethnische Konflikte und politischer Neubeginn in Südafrika*, in: *Africa Spectrum* 32/1, 1997, S. 25-47, hier: S. 25).

2 Eine Überblicksdarstellung über die Geschichte der Zulu gibt John Laband: *Rope of Sand*, Johannesburg 1995.

3 Einen ebenso kompetenten wie knappen Forschungsüberblick zu Ethnizität im heutigen Afrika bietet Carola Lentz: *Ethnizität*, in: Jacob E. Mabe (Hg.): *Das kleine Afrika-Lexikon*, Wuppertal/Stuttgart 2002, S. 51-55.

der Tatsache ausweichen, Zeitgeschichtsschreibung im Sinne einer politischen Parteinahme zu betreiben. In der Ideologie der Apartheid gehörte die Auffassung einer kulturellen Segregation zu den politischen Techniken der Machtausübung. Die südafrikanische Politik der 'getrennten Entwicklung' schrieb vor, dass sich die schwarzafrikanische Bevölkerungsmehrheit an den Maßgaben 'ihrer eigenen kulturellen Geschichte' zu orientieren habe. Weltanschaulich griff die Ideologie der Apartheid durchaus auf konzeptionelle Vorläufer in der südafrikanischen Politikgeschichte zurück.⁴ In welchem Stadium auch immer beruhte sie auf einem sozial-technologischen Verständnis von sozialem Wandel, das den Umgang mit kultureller Diversität durch die Definition von säuberlich trennbaren ethnischen Einheiten zu steuern beabsichtigte. Dazu zählt auch, dass das Postulat der 'getrennten Entwicklung' eine hierarchische Ordnung der Gesellschaft ideologisch durch einen Kulturbegriff rationalisierte, der kollektive Identitäten als nahezu unveränderliche, gleichsam genetisch angelegte Zuschreibungen klassifizierte. Demnach herrschte ein essentialistisches Konzept von Ethnizität vor, das die Bedeutung vermeintlich ursprünglicher Bindungen und Gemeinsamkeiten in Sprache, Herkunft und Kultur hervorhob. Anders ausgedrückt ging man von der Pluralität nebeneinander bestehender und abgegrenzter ethnischer Kulturen aus, die sich in langen historischen Zeiträumen ausprägten und bis heute die Verhaltensweisen und selbst die Gedanken ihrer sog. kulturellen Mitglieder bestimmt. Zu den Annahmen gehörte auch, dass in der von abendländischen Werten getragenen Kultur der Weißen die eigentlich sozial dynamische Zivilisationsform aufzufinden sei. Kurzum: Im Rahmen der Apartheid missriet Ethnizität letztlich zur Metapher eines Repertoires von kulturellen Stereotypen und die Rede von ethnischer Differenzierung war als Teil der Apartheid-Strategie diskreditiert. Im Umkehrschluss bedeutete, sich an kollektiven Identitätsdiskursen in dem hoch politisierten Terrain der Apartheid zu beteiligen, solche Inventarisierung von mutmaßlich homogenen sozio-kulturellen Gebilden zu legitimieren, es sei denn, man distanzierte sich von vorne herein und generell von der Realität ethnischer Identitäten.

Erst in letzter Zeit entledigen sich vorzugsweise Sozialhistoriker in mehreren Anläufen mittels eines konstruktivistischen Ansatzes dieser Verdachtsmomente. Mit den Beiträgen eines von Leroy Vail 1989 herausgegebenen Sammelbandes zur "Creation of Tribalism in Southern Africa"⁵ wurde eine bis heute gängige Formel zur Deutung von Ethnizität gefunden. In Anlehnung an Vorarbeiten von Hobsbawm/Ranger interpretierte man die Ausprägung eines ethnischen Bewusstseins und seine politische Form (des sog. "Tribalismus") als machtpolitisch gesteuerte "Erfindung".⁶ Ethnische Identität unterliegt, so die These, der Manipulation durch die Handlungsträger der "kolonialen Situation" (G. Balandier)⁷, näm-

4 Vgl. den noch immer lesenswerten Aufsatz von David Welsh: The Cultural Dimension of Apartheid, in: African Affairs 71/282, 1972, S. 35-53. Welsh legt die lange Tradition der Idee der Segregation in der südafrikanischen Politikgeschichte seit der Kolonialära offen.

5 Leroy Vail (Hg.): The Creation of Tribalism in Southern Africa, Berkeley/Los Angeles 1989.

6 Vgl. die bahnbrechende Artikelsammlung von Eric Hobsbawm/Terence O. Ranger: The Invention of Tradition, Cambridge 1983.

7 Vgl. Georges Balandier: Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire, in: Cahiers

lich Kolonialadministratoren, frühen Ethnographen und selbst Missionaren, die als Linguisten vormals flüssige Sprachen grammatisch verfestigten. Während man im essentialistischen Verständnis mehr Kultur 'hat' als dass man sie schöpferisch mit ausbildet, betont dieser Ansatz somit die bewusste Konstruktion, die Strategiebezogenheit und die Flexibilität von Ethnizität. Unzweifelhaft stellt er, im Gegensatz zum essentialistischen Verständnis, die historisch-politischen Rahmenbedingungen heraus, denen die Entstehung von "Tribalismen" unterliegt. Gleichwohl trägt diese Erklärung noch die Wundmale des Diskurses um Ethnizität in der Ära der Apartheid, indem sie Ethnisierungsprozesse beschreibt, die auf politische Macht gestützt sind und die Instrumentalisierung von sozialer Identität zur Verwirklichung definierter Ziele vorantreibt.

Der konstruktivistische Ansatz ist mehrfach um die Mitwirkung von afrikanischen Akteuren an der Genese ethnischen Bewusstseins erweitert worden. All diesen Analysen gilt ein besonderes Augenmerk der Entstehung des besagten Zulu-Nationalismus in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Dieser ethnische Nationalismus entfaltete sich nach Shula Marks durch die Kollaboration einer missionskirchlich gebildeten, konservativen zulusprachigen Elite mit einigen (kolonial-)staatlichen Architekten. Sie stimmten, so Marks, in dem Interesse überein, Ethnizität zu mobilisieren, um den Aufstieg von gesellschaftspolitisch radikaleren Kräften in Schach zu halten.⁸ Hingegen sieht Nicholas Cope eine bedeutende afrikanische *agency* in der Rolle des Zulu-Königshauses, durch die sich die historische Vitalität und die emotionale Dichte des Zulu-Nationalismus entzündet habe.⁹ Jüngst macht Paul La Hausse auf eine bislang wenig beachtete Verbindungslinie aufmerksam, indem er überzeugend die Einwirkung seitens afrikanisch-nationalistischer Ideologen auf die partikulare Zulu-Ethnizität darstellt.¹⁰ Genauer besehen verweisen alle diese Studien auf ein Verständnis, das Ethnizität als eine Ressource afrikanischer politischer Eliten ausgibt. Wie auch die nachfolgende Studie bestätigt, war es in dieser frühen Phase des politischen Aktivismus durchaus möglich, sich zugleich als stolzen Zulu zu sehen und seine kulturelle Geschichte in die afrikanisch-nationalistischen Bewegungen einzubringen.¹¹

Internationaux de Sociologie 14/1, 1953; S. 41-65.

- 8 Shula Marks hat mehrere vorzügliche Arbeiten zur Genese der Zulu-Ethnizität vorgelegt, vgl. etwa: *Patriotism, Patriarchy and Purity: Natal and the Politics of Zulu Ethnic Consciousness*, in: Vail (Hg.): *Creation of Tribalism*, S. 215-140; dies.: *Natal, the Zulu Royal Family and the Ideology of Segregation*, in: William Beinart/Saul Dubow (Hg.): *Segregation and Apartheid in Twentieth-Century South Africa*, London/New York 1995, S. 91-117.
- 9 Vgl. Nicholas Cope: *The Zulu Petit Bourgeoisie and Zulu Nationalism in the 1920s: Origins of Inkatha*, in: *Journal of Southern African Studies* 16/3, 1990, S. 431-451; ders.: *To Bind the Nation. Solomon ka Dinuzulu and Zulu Nationalism 1913-1933*, Pietermaritzburg 1993.
- 10 Paul La Hausse Lalouviere: *Restless Identities. Signatures of Nationalism, Zulu Ethnicity and History in the Lives of Petros Lamula (c. 1881-1948) and Lymon Maling (1889-1936)*, Pietermaritzburg 2000. La Hausse blickt in der exzellenten Einleitung seiner Studie über "verkannte afrikanische Nationalisten" in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts auf die Forschungsgeschichte zu Ethnizität im südafrikanischen Umfeld aus dem Blickwinkel der Sozialgeschichtsschreibung zurück.
- 11 Erst in der Dekade von 1970 bis 1980 bildete sich die unüberbrückbare Konfrontation

Die anschließenden Überlegungen verfolgen einen Verstehenspfad, der in den bisher vorliegenden Beiträgen zur Herausbildung einer politisierten Zulu-Ethnizität nicht angemessen berücksichtigt worden ist: Es geht um den grundlegenden Stellenwert, den Religion auf die Form und auf den Gehalt des Zulu-Nationalismus ausgeübt hat. Beide, ein nationales Bewusstsein wie auch ein religiöses, sind in vergleichbarer Weise ausgefüllt mit Wertvorstellungen und letzten Überzeugungen und bedienen damit Identifikationsprozesse. Dessen ungeachtet widmet sich allein Shula Marks, wie erwähnt, dem religiösen Faktor, wobei sie sich auf die missionskirchlich geschulte und verwurzelte afrikanische Elite konzentriert. Ihr Vorgehen findet eine Plausibilität in der Tatsache, dass die britische Kolonie Natal und das nördlich angrenzende Zululand, Kerngebiet des 1887 von Großbritannien annektierten Zulureichs, zu den am dichtesten und intensivsten missionierten Regionen der Welt gehörten.¹² Gleichwohl bemisst sich die Aussagekraft der hier vorgeführten religiösen Diskurse nicht in erster Linie an dem Vokabular der zulusprachigen Missionschristen, sondern an den Erfahrungen, mit denen Christen der sog. Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) auf die Politik des Zulu-Nationalismus in den zwanziger Jahren eingewirkt haben.

Im Folgenden wird der gesellschaftspolitische Hintergrund einer Debatte aufgezeigt, die Anlass zu beständigen kulturellen Neuschöpfungen bot. Orientierungspunkt der Meinungsbildung war die Gründung einer Nationalkirche, die in einer Zulu-Kultur eingewirkt sein sollte. Dieser in der bisherigen Forschungsgeschichte zu Ethnizität in Südafrika übersehene Disput handelt also vom Verständnis von Kultur und von der Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur, wie sie in jener Zeit definiert wurde. Die Debatte um eine Zulu-Nationalkirche, die hier aus einer innerafrikanischen Sichtweise dargestellt wird, kulminierte schließlich in der Positionsbestimmung von AUK. Aufgrund einiger theologischer Anhaltspunkte wurden AUK erstmals und zugleich mehrheitsfähig als kulturell prägnante Ausprägungen einer afrikanischen Kirche angesehen. Im Verlauf der kulturellen Klärungsprozesse zerstreuen sich die verschiedenen politischen und religiösen 'Lager', die vordem als klar abgegrenzt voneinander galten. Ihre Repräsentanten bildeten gemeinsame Schnittmengen, so dass weltanschauliche Spaltungen quer zu den Meinungsträgern einzelner Subkulturen verliefen.¹³ Insbesondere in der Frage, inwieweit AUK als eine geeignete Zielgruppe von politischen Kooptierungsstrategien gelten könnten, überkreuzten sich immer wieder die Auseinandersetzungen und führten zum erneuten Aushandeln von kulturellen Überzeugungen.

zwischen einem afrikanischen und einem ethnischen Nationalismus in Südafrika aus. Auch in der post-Apartheid-Ära spielen kulturelle Kriterien als Teilbestand von sozialer Identität eine Rolle und fließen etwa in die Wertdebatte um eine "afrikanische Renaissance" ein.

12 Vgl. Norman Etherington: *Preachers Peasants and Politics in Southeast Africa, 1835-1880*, London 1978.

13 Solche Zuordnungs- und Ablösungsprozesse nennt Baumann "cross-cutting cleavages" (Gerd Baumann: *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York/London 1999, S. 84).

II. Inoffizielles Konzil einer afrikanischen Nationalkirche

Im März 1937 berief der amtierende Zulu-Regent Mshiyeni eine illustre ökumenische Versammlung an den königlichen Hof ein. Anlass war eine Gedenkfeier zu Ehren des vier Jahre zuvor verstorbenen Erben der Zulu-Dynastie, Solomon ka Dinuzulu (um 1880-1933). Repräsentanten der in Natal und Zululand tätigen Missionskirchen pilgerten ins Zentrum des Zululandes zu dessen ehemaligem Hauptsitz Emahashini: neben Anglikanern fanden sich Methodisten, Presbyterianer und auch die deutschen und skandinavischen Vertreter lutherischer Missionsgesellschaften ein. Was dieses Totengedenken aber zu einem außergewöhnlichen Konzil machte, war die zahlenmäßig ungleich bedeutendere Teilnahme von Vertretern eines Kirchenspektrums, das von missionskirchlicher Seite in einer milderer Sprachform meist noch immer als separatistische Sekten bezeichnet wurde. Die missionskirchliche Nomenklatur fasste darunter jedoch auch die Erscheinungsweise eines "Neu-Heidentum[s] unter den Eingeborenen"¹⁴ zusammen oder charakterisierte sie in einer ungleich schärferen Fassung als eine schwer kontrollierbare "Bazillenkultur"¹⁵. In der breiten afrikanischen Bevölkerung hingegen war die Anhängerschaft dieser Kirchenbewegung landläufig in ihrer Selbstbezeichnung als "Äthiopier", "Zionisten" oder auch als "Nazarener" bekannt.

Auf einen *homme politique*, John L. Dube (1871-1946), den Gründungspräsidenten des *South African Native National Congress* (SANNC, der Vorgängerorganisation des *African National Congress*), geht eine Begriffsfindung zurück, diese christlichen Vergemeinschaftungsformen als Afrikanische Unabhängige Kirchen zu verstehen. Er regte die Rezeption der theologischen Denkart und des organisatorischen Gepräges dieses Kirchentyps in der bereits 1922 auf Zulu in mehrfacher Auflage publizierten Schrift *Isita Esikulu Somuntu Omnyama, Nguye Uqobo Lwake* ("Der Größte Feind des Schwarzen Mannes ist er Selbst") an und erfand den klassisch gewordenen Terminus des "kirchlichen Independismus"¹⁶. Durch seinen Vorstoß gemeindete Dube den Independismus frühzeitig in das rechtmäßig verfasste Spektrum der afrikanischen Kirchlichkeit ein. Die Kategorisierung Dubes blieb weder unumstritten noch unwidersprochen. Tatsächlich aber erkannten 1937 missionskirchliche Beobachter eine recht hohe Geschlossenheit unter den afrikanischen Geistlichen jeglicher *couleur*. Insbesondere stellten sie fest, dass jene konfessionellen Unterschiede, die unter den Missionskirchen gewöhnlich als Identitäts- und Differenzkriterien gepflegt wurden, keine Bedeutung spielten. Die Vertreter des kirchlichen Independismus, die sich z.T. seit der kolonialen Ära erfolglos um eine staatliche Anerkennung bemüht hatten, waren in den zeremoniellen Ablauf der Gedenkfeier eingebunden und befanden sich in einem

14 Bernhard Huss, in: Vergißmeinicht 50/11, 1932, S. 342.

15 So im selben Jahr des Konzils der Benediktiner-Abt Marinus Peleman, in: De Ethiopische Beweging in Zuid-Afrika, Dendermonde 1937, S. 9.

16 Der Ursprung dieser Begriffsfindung bei J. Dube ist in der bisherigen Forschungsgeschichte gänzlich unbeachtet. Im Folgenden wird aus der 2. und stark verbreiteten Auflage unter dem leicht veränderten Titel zitiert: John Dube: *Isita Somuntu Nguye Uqobo Lwake* ("Der größte Feind der Fortentwicklung liegt im eigenen Selbst"), Pietermaritzburg 1928, S. 63 f.

gleichberechtigten Status mit den Missionskirchen. Einer der scharfsinnigsten Augenzeugen, der Hermannsburgers Missionar von Fintel, währte in den Vorgängen das Wiederaufflammen eines Projekts, das sich mit dem Namen Solomons verband: er meinte die Anzeichen einer künftigen Zulu-Nationalkirche zu erkennen.¹⁷

Damit allerdings rief von Fintel den unruhigen Zeitgeist der zwanziger Jahre wach, als sich Religion zum Feld definitorischer Machtkämpfe aufschwang. Die Etablierung einer Nationalkirche war Teil des vibrierenden innerafrikanischen Diskurses um die kollektive Identität. Stimmen aus den etablierten Missionskirchen und Vertreter der staatlichen Obrigkeit mutmaßten über die Heraufkunft einer nebulösen "neuen Religion", mit der die Afrikaner ein weltanschaulich-spirituell Gegengewicht zur "alte[n] zivilisierte[n] Welt" aufzubauen gedachten.¹⁸ Einer ihrer brillanten Vordenker, D. D. T. Jabavu, rüttelte 1920 die Nataler Missionskonferenz auf, in absehbarer Zeit könne man damit rechnen, mit der Forderung nach einer unabhängigen, "originär afrikanischen Religion, die den eigenen Bedürfnissen nützen" solle, konfrontiert zu sein. Die Suche nach einer neuen Religion könne mit der aggressiven Absicht einhergehen, die "Religion des weißen Mannes, der selbst nicht nach ihr lebt, mit Stumpf und Stiel auszumerzen".¹⁹

Am ausgehenden Jahrzehnt hatte sich das seismographische Gespür Jabavus offenkundig bewahrheitet. "Auch der Missionar", haderte ein irritierter Betroffener, der Hermannsburgers Missionar Kaiser, "ist für jeden Schwarzen heute weiter nichts als ein *Umlungu*", ein gewöhnlicher Weißer.²⁰ Das Missionschristentum unterlag einem beispiellosen Autoritätsverfall. Die kirchenpolitische und theologische Aufbruchsstimmung der zwanziger Jahre kündigte einen Wertwandel an, den ein afrikanischer Geistlicher in der zulusprachigen Wochenzeitung *Ilanga lase Natal* ("Die Sonne Natals") – dem Hauptpublikationsorgan der afrikanischen Intellektuellen jener Zeit – in die Sorge nach einer religionslosen Ära zuspitzte. Die vermeintlichen Religionsreformer würden ureigentlich danach trachten, "das Wort Gott aus dem Wörterbuch des Zuluvolkes zu streichen".²¹

Die von Jabavu beschworene theologische Fragestellung nach einer "originär afrikanischen Religion" war in politische Schubwellen geraten, die einen Wandel in der Auffassung von sozialem Fortschritt forcierten. Besagter John Dube machte sich zum Vorreiter einer intellektuellen Erneuerungsbewegung, der es darum ging, die bis dahin weithin gültige Annahme zu relativieren, dass "Zivilisation"

17 Vgl. Hermannsburgers Missionsblatt (HMB) 84/6, 1937, S. 77-78.

18 HMB 68/2, 1921, S. 38.

19 Davidson Don Tengo Jabavu: *Native Unrest* (1920), in: Thomas Karis/Gwendolin M. Carter: *From Protest to Challenge: a Documentary History of African Politics in South Africa, 1882-1964*, Vol. I: *Protest and Hope, 1882-1934*, Stanford 1972, S. 118-125. D. D. T. Jabavu, ausgebildet an europäischen Universitäten, war einer der ersten beiden afrikanischen Professoren an der Universität von Fort Hare. Schon sein Vater, J. T. Jabavu, gehörte als Herausgeber der *Imvo Zabantsundu* ("Afrikanische Meinung") zu den angesehensten afrikanischen Publizisten seiner Zeit.

20 Wilhelm Kaiser: *Die I.C.U. in Natal*, in: HMB 74/ 11, 1927, S. 216-220.

21 Zitiert nach: HMB 77/7, 1930, S. 133.

und – unausgesprochen daran gekoppelt – das Christentum ein ausschließlich abendländisches Antlitz trügen. Die Gegenwartsanalyse jener Vordenker um Dube beabsichtigte, eine afrikanische Zivilisation zu gestalten, die aus einer Symbiose der "Gesetze des christlichen Gottes mit denen der afrikanischen Tradition"²² herrühre. Programmatischer Bestandteil des Unterfangens, die herkömmliche Grammatik des Christentums zu reformieren, war der Aufbau einer Nationalkirche.

Seit geraumer Zeit identifizierten afrikanische Christen als "das eigentliche Problem unter [...] Afrikanern, in so viele Denominationen gespalten" zu sein.²³ Der Gedanke konfessioneller Einheit aber wurde von unverhoffter Seite voran getrieben: Die Visionäre einer Nationalkirche fanden sich gerade in eben jener kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung, die sich aus missionskirchlicher Perspektive der Abspaltung und Sektiererei zu verantworten hatten. In historischer Langzeitbetrachtung knüpften sie damit an ein Ursprungsgedächtnis an, das sich mit Beginn der kolonialen Ära an Bestrebungen einer kirchlichen afrikanischen Eigenständigkeit ausbildete. Das früheste fassbare Erscheinen einer AUK führt zurück in das unter portugiesischem Einfluss stehende Königreich Kongo. Hier entfaltete sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts die sog. Antoniter-Bewegung, angeführt von einer Prophetin namens Kimpa Vita, die sich nach ihrer Taufe Dona Béatrice nannte. Sie war danach bestrebt, eine kongolesische Nationalkirche zu gründen, was den heftigen Widerstand der Elite des Kongoreiches herauf beschwor. In einer Allianz mit den Portugiesen kam es zur Verfolgung der Antoniter und Dona Béatrice endete 1706 als Märtyrerin auf dem Scheiterhaufen.²⁴ Doch zurück nach Südafrika: 1917 brach eine der schillerndsten Persönlichkeiten des kirchlichen Independismus in Südafrika, Gardiner Mvuyana, mit seiner Mutterkirche, um eine *National Zulu Church* zu etablieren. Aus politischem Kalkül – die unabhängigen Kirchenführer waren noch nicht gesellschaftsfähig – enthielt sich das Zulu-Königshaus einer allzu großen Nähe zum Nationalkirchenprojekt. In weitaus weniger dramatischen Zusammenhängen als die Tragödie im Kongobecken, jedoch noch immer im Status von Geheimverhandlungen, trieben einzelne Mitglieder des Königshauses der Zulu und Mvuyanas Kirche die Idee voran.²⁵ Allerdings starb Mvuyana 1925 und seine Anhängerschaft spaltete sich, was zunächst auch die Idee der Zulu-Nationalkirche beeinträchtigte.²⁶

22 Ilanga lase Natal (Ilanga), 26. April, 17. Mai und 22. November 1929 (E). Die mit (E) markierten Angaben beziehen sich auf die wenigen englischsprachigen Kolumnen der Ilanga, die mit (Z) bezeichneten auf zulusprachige Quellenangaben.

23 F. M. Tshembe, in: Ilanga, 12. September 1930 (Z), vgl. auch C. Schomerus: Die Rassenfrage in Südafrika, in: HMB 73/10, 1926, S. 166-173, hier: S. 169.

24 Vgl. ausführlich Adrian Hastings: The Christianity of Pedro IV of the Kongo, 'the Pacific' (1695-1718), in: Klaus Koschorke (Hg.): "Christen und Gewürze". Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, Göttingen 1998, S. 59-72.

25 Cope: Bind the Nation, S. 111-113. Die Ilanga vom 9. Juli 1920 (E) blickt zurück auf erste Ansätze eines kirchlichen Zusammenwachsens seit 1918.

26 Vgl. Allan Lea: The Native Separatist Church Movement in South Africa, Cape Town/Johannesburg 1926, S. 46. Mvuyana entstammte wie Dube der kongregationalistischen *American Board of Missions* und war der erste zulusprachige Geistliche, der im industriellen

III. Mobilisierung einer politisierten Zulu-Ethnizität

In eben dieser kirchengeschichtlich schwebenden Phase gewann die Vision einer Nationalkirche jedoch an Vehemenz mit der Gründung einer politischen Restaurationsbewegung namens *Inkatha ka Zulu* (Inkatha). Der tonangebende Architekt von Inkatha war wiederum John Dube! In der Inkatha-Bewegung verbündeten sich unterschiedlichste Interessengruppen und Milieus. Sie war 1924 ursprünglich als Lobby zum Aufbau von kommerziell ausgerichteten Modellfarmen gegründet worden.²⁷ Darin verbarg sich vordergründig eine Stoßrichtung gegen die restriktiven Bestimmungen des *Natives Land Act* von 1913. Das erste große Gesetzgebungswerk der Südafrikanischen Union sonderte Gebiete aus, außerhalb derer es Afrikanern verwehrt bleiben sollte, Landrechte zu erstehen. Die Durchführung des Landgesetzes hatte bereits zu großen Umsiedlungsaktionen geführt und ließ die Migration von Arbeitsuchenden in die Städte unversehens anschwellen. In den zwanziger Jahren aber nahmen Landknappheit und Migration in Natal noch einmal zu.²⁸ Als Reaktion darauf bildete sich eine Allianz zwischen dem in seiner Existenz gefährdeten ländlichen afrikanischen Kleinbürgertum, der sich herausbildenden dünnen Schicht prosperierender Landbesitzer und größerer Teile der häufig urbanen *kholwa*-Intelligentsia, der gebildeten Gesellschaftsschicht der Missionschristen. Zu diesem heterogenen Geflecht, welches Inkatha ausmachte, stieß das traditionelle aristokratische Establishment hinzu, das in enger Verbindung zum Herrscherhaus der Zulu stand. Die eigentliche Leitlinie Inkathas bestand denn auch, dies wurde zunehmend offenkundiger, in einer politischen Charta: Es ging ihr darum, den Status Solomon ka Dinuzulus als legitimen Erben auf dem Königsthron der Zulu aufzuwerten. Solomon war Enkel des letzten unabhängigen Königs der Zulu, Cetshwayo, und Erbe Dinuzulus, der zeitlebens dafür einstand, unter der britischen Kolonialherrschaft wieder die staatliche Anerkennung der Zulu-Monarchie zu erringen.

Um diesen Vorsatz anzugehen, fand die politische Opposition schließlich ihren Ausdruck in einer nationalistischen Ideologie, die sich mit einem ethnischen Zulu-Bewußtsein paarte. Die konzeptionelle Meinungsführerschaft übernahm die politisch versierte "alte Garde" afrikanisch-nationalistischer Politiker um John Dube. Diese etablierten nationalistischen Galionsfiguren hatten ihre vormals auto-

Ballungsraum des Rands ordiniert wurde. Bemerkenswert ist, dass es just eine Zulu-Elite auf dem Rand war, die mit als erste eine Solidarität entfaltete, die auf ethnischer Identität beruhte. Demnach sind die Ursprünge von Zulu-Ethnizität im Kontext von Industrialisierung, Urbanität und der Erfahrung von Migration zu suchen (vgl. La Hausse: *Restless Identities*, S. 21).

27 Mit landwirtschaftlichen Vorzeigedomänen, in denen Ausbildung, Handel und agroindustrieller Anbau zusammenliefen, wollte Inkatha die Fähigkeit zu eigenständiger Verwaltung demonstrieren. Das Entwicklungsvorhaben scheiterte kläglich durch die korrupte Bereicherung Einzelner (vgl. Cope: *Bind the Nation*, S. 103-107).

28 Zur Vorgeschichte und den Folgen des Landgesetzes, das afrikanische Reservate auf etwa 7,3 Prozent der Gesamtfläche des Landes begrenzte, vgl. Jörg Fisch: *Geschichte Südafrikas*, München 1990, S. 237-244.

ritative Geltung in der politischen Landschaft Natal's an ambitionierte Jüngere abtreten müssen. Die von ihnen lange gehegten Ziele gesellschaftspolitischer Integration und Kooperation waren zusehends der Kolonialpolitik zum Opfer gefallen und ihre Nachfolger strebten eine radikalere Opposition gegen die weiße Minderheitsherrschaft in Südafrika an.²⁹ In der Allianz mit Inkatha wuchs der älteren Politikergeneration um Dube erneut einige Bedeutung im gesellschaftspolitischen Leben zu. Sie formulierte ein staatspolitisches Fernziel zur strategischen Richtschnur *Inkatha ka Zulus*, das mit der Signatur der theologischen Aufbruchsstimmung der zwanziger Jahre konvergierte, nämlich die Wiederherstellung des Königtums der Zulu zu verbinden mit dem Nachdenken über eine künftige staatliche Unabhängigkeit.³⁰

Inkatha generierte ein weltanschauliches Design, das durch ein kulturelles Gedächtnisprojekt gekennzeichnet ist, wie es in der Präambel der Verfassung von Inkatha (1926) durchscheint: "Es geht darum, die Einheit des zerstreuten Volkes der Zulu wieder herzustellen und zwar im Sinne der einst mächtigen ZULU NATION, um einen angemessenen Platz unter der Sonne einzunehmen und nicht länger von anderen Nationen belächelt zu werden."³¹ Mit der Gründung von Inkatha, unauflöslich verwoben mit dem Zulu-Königshaus, kristallisierte sich ein beispielloser Zulu-Nationalismus heraus. Inkatha ritt auf einer Welle der Einheit der Zulu, die seit der kolonialen Zerschlagung des Zulu-Reiches 1879 "sowohl in ihrer geographischen Ausdehnung wie in ihrer emotionalen Kraft" nicht mehr erreicht worden war.³² Historisch umfasste die Bezeichnung "Zulu" lediglich die Sprachfamilie nördlich des Tugela-Flusses, der alten Grenzlinie zwischen der britischen Kolonie Natal und dem Zululand. Nun erst, in den 1920er Jahren, betrieb Inkatha eine kollektive Identitätsbildung, die durch den gemeinsamen Rückbezug auf Würdetraditionen und kulturelle Versatzstücke aus der Zulu-Geschichte geeint und mobilisiert wurde. Die Geschichte der Zulu wurde als eine derart reiche Ressource entdeckt, dass sie selbst für Gemeinschaften und Völker, die nie der Zulu-Herrschaft unterstanden, die sie vielmehr als Teil kolonialer Armeen aktiv bekämpft hatten, als Identifikationsfaktor für ein gemeinsames politisches Bewußtsein gereichte.³³

Bereits die Namengebung der neuen Bewegung beschwor diesen Hintergrund: Inkatha (Knäuel, Ball, Rolle) bezeichnete ein symbolisches Artefakt, das die Unversehrtheit einer Stammeseinheit verkörperte. Unter der Zulu-Herrschaft war es

29 Dies betrifft die Politikentwicklung innerhalb des SANNC, dessen Vorsitz Dube 1917 hatte abgeben müssen, aber auch die Entstehung einer populären Gewerkschaftsbewegung, der Industrial and Commercial Workers' Union (ICU) 1919 (vgl. Helen Bradford: *A Taste of Freedom. The ICU in Rural South Africa, 1924-1930*, Johannesburg 1988).

30 Zu den Anfängen Inkathas vgl. Shula Marks: *The Ambiguities of Dependence in South Africa*, Johannesburg 1986; dies.: *Natal, the Zulu Royal Family*, S. 108-110 und Cope: *Zulu Petit Bourgeoisie*.

31 Zitiert nach: Cope: *Bind the Nation*, S. 171 (Hervorhebung im Original).

32 Cope: *Zulu Petit Bourgeoisie*, S. 434.

33 Vgl. Andreas Heuser: *Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes. Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika*, Münster/New York 2003, S. 24-26, 201-214.

mit royalen und nationalen Assoziationen verknüpft: Ein mit sakraler Bedeutung gefüllter Kranz aus Schlinggewächsen, der Substanzen religiöser Herkunft umschloss, hing in der Residenz des Zulu-Königs; er repräsentierte die Einheit der Zulu-Nation und verkörperte die spirituelle Kraft (*insila*) des Zulu-Volkes. Insofern war Inkatha, von König zu König weitergegeben, ein monarchisches Symbol der höchsten Staatsmacht, eingefasst in einen religiösen Deuterahmen. Folgerichtig wurde es 1879 nach der Niederlage der Zulu gegen Großbritannien von kolonialen Truppen in der Residenz Cetshwayos zerstört.³⁴ Man verwehrte dem Zulu-Königshaus damit auf Jahrzehnte jede politische Legitimität. Nunmehr aber reifte das durch Inkatha forcierte Aufkeimen einer politisierten Ethnizität, mit der Perspektiven eines genuin afrikanischen Staatswesens begründet wurden, zu einer eminenten politischen Kraft heran. Auch außerhalb der unmittelbaren Reichweite Inkathas avancierte Solomon zur unbestrittenen Renaissancefigur der zeitgenössischen monarchischen Verehrung und hielt eine Zeit lang "die Schlüssel der afrikanischen Politik in der Provinz Natal" in Händen.³⁵

Zieht man ein Zwischenfazit, so kommen bei der Genese der konstruierten Zulu-Ethnizität drei wesentliche Elemente in den Blick: Zum Einen wird eine vergangene historische Integrität und damit eine gemeinsame Herkunft behauptet, zum Anderen werden kulturspezifische Symbole und Werthaltungen revitalisiert, und schließlich wird die Zugehörigkeit zu einer distinkten, von anderen sozial unterscheidbaren Gruppe postuliert.³⁶

IV. Geschichtsrevisionen und Segregation

Eingewirkt in die nationalistische Zulu-Rhetorik war der Wunsch nach Gründung einer Nationalkirche, die ganz in der Denktradition Mvuyanas eng mit dem Zulu-Königshaus verzahnt sein sollte. Das religionspolitische Wunschbild einer Zulu-Nationalkirche fungierte als Bindeglied zwischen dem angestrebten Machtgewinn einer politischen afrikanischen Elite, dem Projekt eines autarken Staatswesens und den sakralen Insignien royaler Tradition, repräsentiert im Inkatha-Knäuel.³⁷ Nicht

34 Cope: *Bind the Nation*, S. 108, skizziert die Umformung des Inkatha zu einem Staatssymbol im 19. Jahrhundert. Nach Gustav Asmus: *Die Zulu. Welt und Weltbild eines bäuerlichen Negerstammes*, Essen 1939, S. 50, war die Symbolik eines Inkatha magisch behaftet: "Alle in dem Knäuel zusammengeballten Kräfte und Mächte können vermittels desselben in magischer Weise zur Erreichung irgendeines Zieles benutzt werden. Auch kann man vermittels dieses Knäuels auf den ganzen Stamm einwirken."

35 Cope: *Bind the Nation*, S. 110.

36 Gerhard Maré: *Brothers Born of Warrior Blood. Politics and Ethnicity in South Africa*, Johannesburg 1993, S. 23, charakterisiert Ethnizität als eine Form "sozialer Identität", wobei die Mixtur der drei erwähnten Konstituentien, abhängig von historischen Kontexten, variieren und sich die *Ausdrucksweise* einer Ethnizität im Laufe der Zeit wandeln kann.

37 Véronique Faure: *De la Communauté des Convertis amakholwa à la Naissance de l'Inkatha*, in: *Cahiers d'Etudes Africaines* 137/xxxv, 1/1995, S. 133-161 geht auf missionskirchliche Traditionen in der Formierungsphase Inkathas ein und identifiziert Prinzipien der sozialen Wohlfahrt, der Selbsthilfe und auch des genossenschaftlichen Gedankenguts.

wenige sahen das geistige Gerüst einer afrikanisierten Nationalkirche am Weitesten gediehen im Umfeld des kirchlichen Independismus, jener Begriffsfindung, die unter dem Einfluss Dubes inzwischen einen dezidierten Richtungswandel im öffentlichen Diskurs markierte.

Unter den Repräsentanten der kirchlichen Unabhängigkeit trat in dieser Zeit eine Führungsfigur in den Vordergrund, die Missionar von Fintel bei der Gedenkfeier zu Ehren Solomons 1937 ausmachte. Es handelte sich um Petros Lamula (1881-1948), den eloquenten Führer einer Kirchengemeinschaft, die sich selbstbewusst um die Mitte der 1920er Jahre von der lutherischen Kirche separiert hatte. Er kam in Frage, das seit Mvuyanas Ableben bestehende kirchenpolitische Vakuum auszufüllen. Lamula war ein ehemaliger prominenter Geistlicher der lutherischen Norwegischen Missionsgesellschaft und hatte einen nach missionskirchlichen Maßgaben vorbildlichen Werdegang hinter sich: Einem nicht-christlichen Elternhaus entstammend wurde er 1915, wenige Jahre nach seiner offiziellen Konversion, zu einem der ersten afrikanischen lutherischen Pfarrer im Zululand ordiniert. Innerhalb eines Jahrzehnts erweiterte sich anschließend sein theologisches Blickfeld und er machte zunehmend als politischer Denker von sich reden. 1921 publizierte Lamula – noch ein Jahr vor Dubes *Isita Somuntu* – die erste zulusprachige Schrift, mit der er die Selbstvergewisserung über den entstehenden Zulu-Nationalismus vorantrieb: "*Ukuzaka Kwa Bantu*", sinngemäß etwa mit einem "Plädoyer für eine eigenständige Entwicklung der Afrikaner" zu übersetzen. Darin offenbart sich Lamula als kompromissloser Analytiker afrikanischer Sozialgeschichte, die aufgrund ihrer kolonialen Unterwerfung in eine andauernde Misere politischer Abhängigkeit geführt habe. Dem stellt er die Idee der Selbsthilfe entgegen, einer nach eigenen afrikanischen Gesetzen angestrebten gesellschaftlichen Entwicklung. Damit belebte Lamula den seit der Jahrhundertwende zirkulierenden Slogan "Afrika den Afrikanern" wieder, der einst ein unmissverständlich antikoloniales Echo auslöste.³⁸

Lamulas Ideengut kondensierte schließlich in einer weiteren Publikation, in der er einen biographischen Zugang über den mythischen Urvater der Zulu zur Deutung afrikanischer Geschichte wählte. Es handelt sich um die 1923 erschienene Abhandlung "*UZulukaMalandela*" ("Zulu, der Sohn Malandelas"), nach dem das Volk der Zulu benannt ist. Lamula verstand seine Schrift, die er ohne eine institutionelle Absicherung im Selbstverlag vertrieb, als eine alternative Geschichtsschreibung und in der Tat entfaltete sie eine ähnliche Wirkung wie die erste zulusprachige Historiographie der afrikanischen Völker überhaupt, die Magema M. Fuze im Jahr 1922 veröffentlicht hatte.³⁹ Im literarischen Schaffen von Fuze und

38 Die Botschaft "Afrika den Afrikanern" geht auf den schottischen Missionar Joseph Booth zurück. Lamulas Gedankengut war beeinflusst von den afro-amerikanischen Intellektuellen der Selbsthilfe-Idee, Booker T. Washington und W. B. B. Du Bois, der sie zugleich mit radikaleren Forderungen nach rassistischer Gleichstellung und Sozialismus verband (vgl. La Hausse: *Restless Identities*, S. 68).

39 Magema M. Fuze: *Abantu Abanyama* (in englischer Version: *The Black People and Whence they Came*, Pietermaritzburg/Durban 1979); sie geht auf ein Manuskript zurück, das Fuze bereits um die Jahrhundertwende abgefasst hatte. Beide Autoren, Fuze wie auch Lamula,

Lamula kündigte sich ein Zeitgeist an, den Rolfes Dhlomo, ebenfalls ein missionskirchlich geschulter Autor, in der Gestalt eines umfassenden Gedächtnisprojekts dramatisierte: "Unsere Folklore und Geschichte, alles, was unseren Stolz als Afrikaner betrifft, müssen durch das Medium der Literatur davor bewahrt werden, auszusterben. Geschieht dies nicht, wird all das für immer verloren sein und unsere Verbindung mit der Vergangenheit abbrechen."⁴⁰ Im Sinne dieses Aufrufs bemühten sich weitere afrikanische Autoren intensiv um die Tradierung alter Sitten und Gebräuche. Insbesondere knüpften sie an die schillernde Vergangenheit des einst mächtigsten Königreichs im südlichen Afrika an und erkoren die vorkolonialen Herrscher der Zulu zu Bannerträgern afrikanischen Autonomiestrebens. Den "großen Zulukönige[n]" wurden allenthalben "Denkmäler errichtet"⁴¹.

Lamulas Geschichtsversion zeichnete sich durch eine Zuspitzung in ihrer gesellschaftspolitischen Gegenwartsbezogenheit aus. *UZulukaMalandela* porträtiert den Aufstieg der Zulu und ihre Heroen als Vorbilder einer eigenen afrikanischen Historiographie. Damit befand er sich noch im *mainstream* der historischen Metaphorik, die in der heldenhaften Überhöhung der politischen Führungsgestalten der Zulu-Geschichte die kollektive Loyalität mit der Zulu-Dynastie beschleunigten. In *UZulukaMalandela* erweiterte Lamula das politische Nachdenken über die Befreiung zu eigenständigem Handeln, indem er einen Zusammenhang zwischen zwei ideologischen Quellen herstellte: Das staatsmännische Wirken der Zulu-Herrscher und ihre ureigenen afrikanischen Qualitäten machten sie in seiner Analyse zu Visionären einer afrikanischen Einheit, in der der Ruf "Afrika den Afrikanern" unter Ausschluss aller Nicht-Afrikaner tatsächlich verwirklicht war. Lamula verband "eine Zulu-Ethnizität mit einem afrikanischen Rassenbewusstsein"⁴².

Die Wiederentdeckung der Geschichte der Zulu nahm mit der Rezeption von *UZulukaMalandela* eine explizit politische Ausrichtung an. Das Buch des lutherischen Pfarrers wurde als die Pionierleistung eines kulturellen Zulu-Nationalisten aufgenommen, die sich gleichzeitig der Überzeugung eines afrikanischen Nationalismus nicht verschließt. Lamula lotete nicht nur den programmatischen Spielraum aus, der die Vision eines radikalen afrikanischen Nationalismus auf der Grundlage der regionalen Geschichte und Kultur der Zulu aufbaute. Vielmehr machte ihn die Sichtweise, wie er sie in *UZulukaMalandela* vertrat, zu einem

reklamieren die Gleichrangigkeit oraler Tradition mit schriftlichen Quellen. In seiner Rekonstruktion der Zulu-Geschichte spielt für Lamula der Vergleich mit dem historischen Wissen, das sich ihm in der Bibel offenlegt, eine gewichtige Rolle. Zu dieser spezifischen Bibelhermeneutik kommen noch verschiedene historische Darstellungen von weißen Autoren hinzu, die Lamula als Quellen heranzieht. Sie alle werden, so La Hausse: *Restless Identities*, S. 101, in Lamulas "Mühle einer fiebrigen historizistischen Phantasie" verarbeitet.

40 Ilanga, 28. Dezember 1928 (E).

41 Archiv der Berliner Missionsgesellschaft (BMA): Stationsakte Christianenburg, Monatsbericht Missionar Eichbauers, März 1923. Hervorzuheben ist das literarische Projekt von H. I. E. Dhlomo, der nacheinander die Zulu-Könige Shaka, Dingaan, Mpande und Cetshwayo porträtierte.

42 La Hausse: *Restless Identities*, S. 88. Lamulas Sichtweise schloss politisch tragfähige Allianzen mit Weißen und Indern in Südafrika aus.

Repräsentanten jener jungen nationalistischen Garde, die die Praxis afrikanischer Politik in den 1920er Jahren radikalisierten wollte. Lamula war Teil einer Generation, die sich politische Strategien der Gewerkschaften, die gerade in einer Aufbruchstimmung begriffen waren, zu eigen machte wie die Durchführung von Massendemonstrationen. Eine vielerorts explosive Liaison ergab sich durch die weltanschauliche Fusion mit einer Befreiungsverheißung, die sich mit dem Namen Marcus Garvey, einem in Westindien gebürtigen Gewerkschafter aus den USA, verband. Der Garveyismus entfaltete im Südafrika der zwanziger Jahre eine geradezu elektrisierende Stoßkraft auf breite Bevölkerungsschichten. Er verschmolz die Sehnsucht nach politischer Eigenständigkeit und kulturellem Stolz mit anti-weißen Untertönen. Der Afro-Amerikaner Garvey galt als der überseeische Heilsbringer, der als der "wahre Mose" verklärt wurde, um "die Kinder Äthiopiens von den Fesseln der Knechtschaft zu befreien"⁴³. Die anti-weiße Rhetorik paarte sich mit "nihilistischen Doktrinen", in denen eine unverhohlene Kritik am Missionschristentum mit einem Zulu-Nationalismus gekoppelt wurde, der Hoheitsrechte über das Land reklamierte, das einst Kernland des ehemaligen Reiches der Zulu gewesen war. Unter dem Druck milizartiger Gruppen nahmen die Konfliktstrategien in diesem Stadium zeitweise eine hohe Gewaltbereitschaft an.⁴⁴ Auch hier bewirkte der Rückgriff auf die militärisch glorifizierte Zulu-Hegemonie eine politische Mobilisierung. Unübersehbar hatte das kollektive Gedächtnis an die Anfänge der Zulu-Kultur jeden Anschein folkloristischer Unschuld verloren.

Eingebettet in diese politische Landschaft musste Lamulas *UzulukaMalandela* wie eine Anklageschrift wirken. Die von Lamula angestoßene Auseinandersetzung um die Verhältnisbestimmung von afrikanischem und Zulu-Nationalismus war in eine entscheidende Phase eingetreten. Die heftig geführte Debatte um den politischen Gegenwartsgebrauch der Zulu-Vergangenheit, fasst La Hausse prägnant zusammen, "formalisierte die ideologische Kluft zwischen afrikanistischen und Zulu-nationalistischen Tendenzen innerhalb der afrikanischen regionalen Politik, die für den Rest des Jahrhunderts andauern werden"⁴⁵.

Auch an dieser entscheidenden Gabelung war die Ausdeutung von Religion in Gestalt des Missionschristentums im Spiel. Lamula erwähnt in *UzulukaMalandela* ausdrücklich die Missionskirchen als ein Strukturelement des kolonialen Unterwerfungsprojekts und fordert in nationalistischem Pathos den Umbau der Kirche zu einer selbständigen, afrikanisch geleiteten Kirche. Praktisch gefährdete Lamula mit dieser Intention seine missionskirchliche Karriere und wurde schließ-

43 Aus der Grußbotschaft eines Korrespondenten der *Negro World* an Garvey (zitiert in: James T. Campbell: *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, New York/Oxford 1995, S. 302). Die Protestformen eines kulturellen Nationalismus, wie sie sich etwa in der Gewerkschaftsbewegung der ICU (vgl. Anm. 26) auftraten, sind näher dargestellt in Heuser: *Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes*, S. 93-110.

44 Auf dem Höhepunkt ihres politischen Einflusses vermochte die Gewerkschaft der ICU das öffentliche Leben wochenlang lahm zu legen. 1928 explodierte die ohnehin gereizte Lage, als es nach Grabschändungen zu Zusammenstößen von Gewerkschaftsaktivisten und weißen Milizen kam. 1929/30 wurde ein Bierhallenstreik militant ausgetragen.

45 La Hausse: *Restless Identities*, S. 107.

lich nach längeren Auseinandersetzungen 1926 vom pastoralen Dienst der norwegischen Missionsgesellschaft suspendiert. Lamula reagierte mit der Gründung einer eigenen separatistischen Kirche, die er aber nur mit einem andauernden und hohen persönlichen Engagement am Leben hielt, wobei seine eigene Existenz und die seiner jungen Kirche von schwierigen finanziellen Engpässen überschattet war. Durch seine Aktivitäten als Kirchenführer war nicht nur seine Energie gebunden, sondern auch sein eigenes Anliegen, sich als Fürsprecher einer afrikanischen Nationalkirche aufzuschwingen, weniger aussichtsreich.

Zudem stand er in einem Konkurrenzverhältnis zu den Ideologen Inkathas, die, wie er selbst, aufgrund der Ziele, die Inkatha verfolgte, die Revision der gesamten Zulu-Geschichte vornahmen. John Dube hielt in *Isita Somuntu* – die sich in Passagen wie eine Gegenschrift zu Lamulas *UZulukaMalandela* liest – bei aller Distanz zur Missionsgeschichte ein Plädoyer für die Vorzüge einer verchristlichten afrikanischen Gesellschaftsform und strebte dieses Ziel zumindest in Kooperation mit den abendländischen Missionskirchen an. Durchgängig gewährte Dube im Christentum den eigentlichen Zivilisationsagenten, das mit Werten von Selbsthilfe, einer profunden Arbeitsethik und handwerklicher Ausbildung "eine Bresche in die mächtige Festung der Barbarei und der Dunkelheit" schlägt.⁴⁶ Anstatt über koloniale Bevormundung zu lamentieren, plädierte Dube vielmehr dafür, die Ursachenforschung für den Niedergang der zulusprachigen Völker mit dem Augenmerk auf das eigene Verhalten zu betreiben. Mit Blick auf die benannten Leitvorstellungen von Selbstorganisation und Arbeitsethik, verortete er bereits im programmatischen Titel seiner Schrift den "größten Feind der Fortentwicklung im eigenen Selbst".

Durch den Einfluss Dubes, der sich in der raschen Verbreitung seiner mehrfach aufgelegten Gesellschaftsanalyse dokumentiert, vermochte es Lamula nicht, in jene royalen Zirkel einzudringen, ohne die das Unterfangen einer afrikanischen Nationalkirche seinerzeit nicht denkbar schien. Seine weitere politische Laufbahn führte in die inneren Kreise der afrikanistischen Politik. Doch auch dieser Weg war wechselhaft, denn er vermochte gerade auch aufgrund seiner religiösen Motivkräfte, die er auch nach seiner Suspendierung niemals aufgab, keine breite Lobby innerhalb der afrikanisch-nationalistischen Flügel für sich aufzubauen. Lamula, der zu einer der umstrittensten Köpfe in der Nationalismus-Debatte der zwanziger Jahre avanciert war, wurde in der Folgezeit aus dem politischen Kraftfeld gespült, das zunehmend von der restaurativen Ideologie Inkathas bestimmt wurde.⁴⁷

46 John L. Dube: The Zulus. Heathen and Christian, in: The Missionary Review of the World 35/6, 1912, S. 410. Dube äußert sich in: Practical Christianity Among the Zulus, in: ebenda, 30/5, 1907, S. 372 apologetisch über die zivilisatorischen Aussichten eines praktischen Christentums unter den Zulu: "Die Zulu sind also in der glücklichen Lage, die erste unter den eingeborenen Rassen zu sein, der die Zivilisation in ihrer umfassenden Form aufgezwungen wird. Auch wenn sie in einer Übergangsphase unvermeidlich leiden müssen, werden sie genau so sicher die Früchte ernten, sobald sie damit ausgestattet sind, den Nutzen, den die Zivilisation ausnahmslos verleiht, zu genießen."

47 Aussagekräftig fasst La Hausse: Restless Identities, S. 35-145, die Biographie des Petros

Die gewichtigsten Vertreter Inkathas, Solomon ka Dinuzulu und John Dube, lancierten 1927 harsche Attacken gegen die Aufwiegelung zum Rassenhass und Missachtung der staatlichen Autorität.⁴⁸ Die Mahnungen führten zu einer wohlwollenden Duldung Inkathas in Regierungsstellen. Einige weiße Vordenker in der staatlichen Administration, die im damaligen Verständnis als "liberal" galten, waren davon überzeugt, dass die von ihnen sog. "Detribalisierung" die Hauptursache der momentanen politischen Aufbegehrens vieler Afrikaner ausmache. Umschrieben ist mit diesem Begriff die Verwestlichung innerhalb der afrikanischen Bildungsschicht, die sich aufgrund ihrer Lebensweise von der breiten Bevölkerung absetzten und "entwurzelt" seien. "Viele dieser Personen", bringt einer der Detribalisierungstheoretiker die politische Motivation zur Sprache, "haben tief ins Weinglas europäischer Demagogie geschaut und nun speien sie alles über das Land aus, um Aufruhr zu schüren."⁴⁹ Resultat dieser faktischen Abkopplung sei, dass sie ihr Potential, das sie sich im Austausch mit der westlichen Kultur erworben hatten, im Sinne revolutionärer Utopie, die keinen Ansatzpunkt in der breiten afrikanischen Bevölkerung habe, verschleuderten. Ihr Wissen bleibe demnach der Fortentwicklung einer afrikanischen Gesellschaft vorenthalten. Diese "liberalen" Politikstrategen stützten sich auf ethnologische Forschungen, die in dieser Zeit ihren ersten Aufschwung nahmen, und vertraten eine Theorie des sozialen Wandels, die von evolutionären Prämissen ausging. Die europäische politische und soziale Gesellschaftsordnung sei gleichsam zu "überkomplex", um in den bestehenden afrikanischen Entwicklungsstand angemessen integriert werden zu können. Daraus zogen sie ein Recht der Afrikaner auf "getrennte Entwicklung" in ausgewählten tribalen Territorien – die Vorform der späteren Apartheid-Ideologie.⁵⁰

Der neue administrative Ansatz floss 1927 in den *Native Administration Act* ein, der die kulturelle Dimension der Segregation per Statut festlegte. Das Gesetz erkannte einige Grundlagen für eine afrikanische Gesetzgebung sowie afrikanisches Wohnheitsrecht an und steckte den Rahmen für die staatliche Einsetzung von Häuptlingen (*chiefs*) ab. Zu den ideologischen Grundlagen des Gesetzes zählte, afrikanische Traditionen so zu stärken, um Afrikaner vor moralischem Verfall, der den raschen sozialen Wandel begleite, weitestgehend zu bewahren. Durch die Zuweisung von Territorien sei es möglich, "die weiße Zivilisation vor afrikanischen Einflüssen zu schützen" wie umgekehrt, die "Eingeborenen" (*natives* im Original) vor den Folgewirkungen einer "hoch organisierten weißen Zivilisation"⁵¹. In der Durchsetzung eines von Inkatha vertretenen Zulu-Nationalismus

Lamula als die eines vergessenen Nationalisten zusammen.

48 Ilanga, 5. und 12. August, 28. Oktober 1927 (E).

49 G. Heaton Nicholls in einer Parlamentsdebatte 1927. Wörtlich heißt es: "to unsettle the native mind" (zitiert nach: Welsh: *The Cultural Dimension of Apartheid*, 1972, S. 42).

50 Vgl. Paul Rich: *White Power and the Liberal Conscience. Racial Segregation and South African Liberalism 1921-1960*, Manchester 1984, S. 54-58; Saul Dubow: *Racial Segregation and the Origins of Apartheid in South Africa, 1919-36*, London 1989, S. 79-87. Von den ersten südafrikanischen Ethnologen entstammten nicht wenige der staatlichen Bürokratie.

51 Ergebnisse eines Runden Tisches zur Implementierung des *Native Administration Act* (zitiert

sahen die frühen Advokaten der Segregation ein politisch probates Mittel, um das "entwurzelte afrikanische Proletariat" in die gefügte gesellschaftliche Ordnung eines tribalen Systems zurück zu führen. Die alte Zulu-Dynastie, die einst als die größte Herausforderung der kolonialen Herrschaft angesehen worden war, wurde nun von den Segregationisten als ein politischer Bündnispartner gegen den militanten Nationalismus, wie er sich im Garveyismus und in der populären Gewerkschaftsbewegung abzeichnete, umworben. Die Inkatha-Ideologen nutzten die Gunst der Stunde und reformulierten 1928 ihre Grundsätze. Nicht weiter war von einer eigenständigen Staatsbildung die Rede, sondern von der Anerkennung einer weithin autonomen Region innerhalb der Südafrikanischen Republik in Form einer konstitutionellen Monarchie.⁵² Doch trotz aller Rhetorik einer afrikanischen "Entwicklung nach eigenen Vorstellungen" wurde eine Fragestellung nur am Rande erörtert: Nur wenige stellten sich dem Problem, wie denn die vermeintliche Synthese von Tradition und Moderne aussehen könnte, die sich in den abgegrenzten Territorien abspielen sollte.

V. Afrikanische Theologie und kollektive Identität

Unter den Inkatha-Intellektuellen wurde diese offene Frage beantwortet mit einem Anpassungskonzept. Aus beiden Kulturen sollte das "Gute" bewahrt werden und in den Aufbau der afrikanischen Gesellschaft einfließen. In der Nationalkirchen-debatte fand sich gleichsam die Schnittmenge der Argumente wieder. Dube selbst trieb die Phantasie über eine Zulu-Nationalkirche mit einem unerwarteten Vorschlag voran. Er favorisierte mit Isaiah Shembe (um 1870-1935) einen unabhängigen Kirchenführer, dessen Bekanntheitsgrad allerorten sprichwörtlich war und der sich in jenen Jahren das politische Wohlwollen der Provinzadministration erworben hatte. Die gesellschaftspolitische Großwetterlage war skeptisch gegenüber Unabhängigen Kirchenführern eingestellt, seit es 1921 in Bulhoek einen schweren Zwischenfall gegeben hatte, bei dem es zu Todesopfern gekommen war.⁵³ Quintessenz der "Tragödie von Bulhoek" war auf Regierungsebene, den kirchlichen Aufbruch des Independismus durch einen Gesetzesentwurf nachhaltig einzugrenzen.⁵⁴ Daher geriet auch Shembe verstärkt ins administrative Visier. Shembe zeigte sich den Provinzbehörden gegenüber selbstbewusst als ein theologischer Botschafter für Afrikaner: "Gott hat mir aufgetragen, gewisse Dinge unter

nach Welsh: *The Cultural Dimension of Apartheid*, 1972, S. 42).

52 Cope: *Bind the Nation*, S. 202, analysiert die 1928 revidierte Verfassung Inkathas eingehender.

53 In der sog. Bulhoek-Tragödie in der Kapprovinz standen 1921 Enoch Mgijima und seine Israeliten dem größten Polizei- und Militäraufgebot gegenüber, welches Südafrika bis dahin in Friedenszeiten gesehen hatte. Die Israeliten hatten illegal Land besetzt, um sich auf das Weltende vorzubereiten. Am Ende einer Verkettung von Mißverständnissen war der Weg in die militärische Konfrontation vorgezeichnet. Sie hinterließ ein Blutbad unter den Israeliten.

54 Vgl. Berliner Missionsberichte, 9/1923, S. 6.

meinem Volk zu tun."⁵⁵ Über einige Jahre hinweg beäugten Regierungsvertreter mit Misstrauen diesen Selbstanspruch Shembes. Gerade die Popularität dieses Propheten in der afrikanischen Bevölkerung machte ihn jederzeit verdächtig, "von Agitatoren für politische Ziele genutzt" zu werden. Behielten zunächst solche Stimmen die Oberhand, die gegenüber einer vermuteten politischen Stoßrichtung "eine sehr genaue Beobachtung" forderten, kapitulierten andere Ebenen der Staatsadministration vor dem augenscheinlichen Wachstum der religiösen Bewegung um Shembe. Es erschien schlicht nicht machbar, die Gefolgschaft Shembes zu kontrollieren, denn sie habe inzwischen einen "zu großen Rückhalt im gesamten Land". Die Überzeugung setzte sich durch, Shembe und seine Bewegung mit administrativen Mitteln "nicht zu unterdrücken", sondern das Wachstum durch territoriale Zugeständnisse zu steuern, durch Landzuweisungen, auf denen die Gestaltung des religiösen Lebens der Kirche möglich sei, "zu verankern"⁵⁶. Diesbezüglich war die Argumentation der Exekutive kompatibel mit den Gedankengängen der "liberalen" Vordenker der Segregation. Man schien Shembe als einen potentiellen politischen Verbündeten zu betrachten, um die gesellschaftspolitische Konfliktlage in den ausgehenden 1920er Jahren zu entschärfen. Der Kirchenführer freilich wird, so werden wir sehen, seiner eigenen Agenda gehorchen.

Vor dem skizzierten obrigkeitsstaatlichen Hintergrund offenbart sich die Wahl Dubes, den nunmehr unverdächtigen Religionsführer in die Ziele Inkathas einzubinden, als ein strategisch geschickter Schachzug. Dube stellte mit seinem personellen Angebot die Diskussion um eine afrikanisierte Nationalkirche auf eine neue Grundlage. Dem theologischen Profil Isaiah Shembes gestanden Kritiker aus allen Lagern ein, das Erbe der afrikanischen Kultur wie sonst niemand in das spirituelle Leben der von ihm gegründeten Unabhängigen Kirche einzubringen. Shembes religiöses Format war bereits am Anfang der Dekade demjenigen Lamulas gegenüber gestellt worden. In der Ilanga warfen Kommentatoren, die mit Shembe sympathisierten, dem gebildeten Pfarrer der norwegischen Missionsgesellschaft vor, "sich über die *beshu*- (eine afrikanische Tierfelltracht, A.H.) tragenden Landsleute zu erheben"⁵⁷. Shembe gehörte weder – wie Lamula – zu einer missionskirchlichen Elite, die ihren Status durch eine zumeist scharfe Abgrenzung gegenüber afrikanischer traditionaler Kultur gewann, noch war er verwachsen mit einem (strukturkonservativen) missionskirchlichen Milieu. Der Lutheraner Lamula etwa streifte den Habitus eines abendländisch orientierten Theologen, trotz

55 Shembe in einem offiziellen Interview mit einem Beamten der "Behörde für Eingeborenenfragen", 15.1.1923 (Staatsarchiv Pretoria: NTS 1431, 24/214).

56 Vgl. den Briefwechsel zwischen dem regionalen, dem Provinz- und dem Nationalbeauftragten für Native Affairs in: Staatsarchiv Pretoria: NTS 1431, 24/214; McKenzie an CNC, Januar 1923; 1647/1922: CNC an SNA. Die Meinungsbildung öffnete schließlich die Tore für eines der am ausführlichsten dokumentierten Interviews, zu dem Shembe regierungsamtlich 1929 nach Pietermaritzburg eingeladen wurde (vgl. die deutsche Übersetzung des Interviews von Carl Faye mit Shembe, 5. und 6.11.1929, von: Hans-Jürgen Becken: Isaiah Mdlwamafa Shembe: "Mein Werden, Leben und Wirken", in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 78/2, 1994: S. 135-142).

57 Ilanga, 15. April 1921 (Z), zitiert nach: La Hausse: Restless Identities, S. 73.

seiner aufreibenden Auseinandersetzungen mit der missionskirchlichen Hierarchie und trotz all seiner Kritik am politischen Verhalten der Missionskirchen, nie ab. Vor dieser Folie würdigt der Ilanga-Kommentar gleichsam die von Shembe ausgehenden theologischen Suchbewegungen. Sein Lebenswerk wurde selbst von seinen ehemaligen Verächtern gewürdigt: "So sehr ich ihn auch ablehne", bekennt Stationsvorsteher Regel von der Berliner Missionsstation Christianenburg in einem Nachruf auf Shembe, "so sehe ich doch in seiner Bewegung und in der Art, in der er praktisches Christentum gezeigt und seine Gottesdienste gehalten hat, in gewisser Weise Vorbilder, wie sich etwa einmal eine Nationale Zulukirche entwickeln mag"⁵⁸.

Mit dem Namen Shembes verband sich vor aller Augen eine innovative religiöse Kultur, die sich in den Zwischenräumen zwischen einem orthodoxen Missionskirchentum und einem für das Christentum erst noch zu entdeckenden afrikanischen Kulturerbe ausbildete. Im Gefolge der selektiven Wiederaneignung afrikanischer Geschichte gab es den Ruf danach, eine ganze Bandbreite kultureller Errungenschaften aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinüber zu retten. So wurde eingehend dafür plädiert, die Reinheit der Sprache und die Zulu-Musik zu erhalten; diskutiert wurde der Stellenwert sozialer Gebräuche und Verhaltensnormen und der dringende Appell erging, sich an der Historiographie der Zulu-Völker zu beteiligen.⁵⁹ Weithin ungeklärt aber blieb die Bewertung des afrikanischen Religionserbes für die kollektive Identitätsbildung. Geradewegs eruptiv brauste daher 1930 eine Debatte auf, die sich um die theologische Legitimität sozialer Praktiken und kultureller Traditionsbestände drehte, die zu den Anathemata missionskirchlicher Orthodoxie zählten. Die Auseinandersetzung drehte sich um Isaiah Shembe. In dem bis dato wohl schärfsten Meinungs Austausch in der gesamten Publikationsgeschichte der renommierten Ilanga verketteten sich Missionare, Anhänger Shembes, afrikanische Pfarrer verschiedener Missions- und Unabhängiger Kirchen über die Landesgrenzen Südafrikas hinaus in Rede und Widerrede über das sog. "Rätsel Shembe".

Vorbereitet durch Dubes Einsichten über den kirchlichen Independismus, billigten einige afrikanische Geistliche Shembe eine autoritative Einsicht zu, Elemente der "angestammten Kultur" für das spirituelle Leben afrikanischer Christen wiederzugewinnen. Ausgelöst wurde die Aussprache durch einen Artikel, der darauf verwies, dass durch Shembes Wirken die Konversionsrate und -bereitschaft gerade unter den Menschen, die der traditionellen Religion anhafteten, ansehnlich gewachsen war. Der noch anonym verbleibende Verfasser sah dies in der Überzeugung Shembes begründet, dass "schwarze Menschen [...] auf ihrem eigenen Weg zu Gott kommen, und nicht auf solchen, die für die überseeischen Völker angemessen sind"⁶⁰.

58 Archiv der Berliner Missionsgesellschaft (BMA): Stationsakte Christianenburg, Jahresbericht 1/II. Quartal, 2. Mai 1935.

59 Vgl. im Überblick Heuser: Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes, S. 178-220.

60 Ilanga, 1. August 1930 (Z). Der Verfasser wird erst im weiteren Verlauf der Debatte gelüftet. Autor war Amos Kula Shembe (1906-1995), der jüngere Sohn Isaiah Shembes. A. K. Shembe hatte den typischen Bildungsweg eines *kholwa* genossen und verschiedene missionskirchliche

In dem Widerstreit räumte man Isaiah Shembe ein, von abendländischen Deutekategorien weitgehend unkorumpiert geblieben zu sein.

In der Tat galt Isaiah Shembe längst als ein eigenständiger Wanderprophet, der mit einer magnetisierenden Strategie die Zentren missionschristlicher Orthodoxie herausforderte. Einer missionskirchlichen Chronik aus dem Jahr 1933 zu Folge drang er unerwartet und kurzfristig, umgeben von seinen Anhängern, in verbotenes Missionsareal ein und "[fing] viele Leute", indem sie "manch Rätselhaftes" und Wundersames aufführten. Die phantomgleichen Erscheinungen kehrten zyklisch wieder, umrankt von Gerüchten über den "klugen Mann Shembe". Die allmähliche Invasion fand schließlich ihren Höhepunkt in der Begegnung der Exegeten religiöser Wahrheit, dem "eingeborenen Pastor" der Hermannsburg Mission und dem "Rattenfänger von Hameln", mit dem Shembe ob seiner Ausstrahlung in der Erinnerung der Zeitzeugen verglichen wurde. Es entspann sich ein Widerstreit. Der eine gebrauchte die schriftfixierte Hermeneutik der historischen Kirchen, katechetische und doktrinaire Genauigkeit; die *persona non grata*, obschon versiert in der Klaviatur skripturaler Argumentation, entgegnete zusätzlich mit: Gesang, Tanz und Trommelschlag! Shembe und seine Wegbegleiter rissen die Augenzeugen des Widerstreits "sofort und mit all ihrem Herzen in ihren Bann"⁶¹. Anderswo, in Berichten der Ilanga, wird das Fascinosum des Auftritts durch Reihentänze illustriert, die zum Schlagen von Trommeln und in eigenwilliger Tanztracht, mit einem "Lendenschurz" einem "Wildkatzenfell über der Schulter und einen Wanderstock in der Hand" aufgeführt werden.⁶² Genauer: jene Vagabunden des Glaubens belagerten sakralen Raum und heilige Zeit, indem sie die Beobachter in ein Reich der religiösen Häresie und der spirituellen Differenz entführten. Ilanga schwärmte von mehrwöchigen Festzusammenkünften, von sonderlichen Gottesdienstformen, geprägt durch vordem unbekannte Kirchenlieder und die chorale Varietät des Gesangstils, sie beschrieb umgewandelte Pubertätsriten und verwirrende Uniformkreationen, in denen sich eigensinnig afrikanisierte mit europäischen Mustern aus militärischer Tradition mischten. Der Dominanz westlicher Wertprägungen im christlichen Glaubensverständnis setzte Shembe die Kapazitäten ursprünglich afrikanischer Verstehensleistungen entgegen. Sich der hohen Publizität einer Spiritualität gewiss, die orale und performative Traditionen mit einem hohen partizipativen Anteil betont, rief die Ilanga in seinem Namen

Ausbildungsstätten besucht. Damals war er als Lehrer am Ohlange-Institut Dubes beschäftigt und schwang sich nun als der theologische Interpret seines Vaters auf. 1976 übernahm er bis zu seinem Ableben 1995 die Leitung des Mehrheitsflügels der NBC von seinem Bruder J. G. Shembe. In einer Trauerrede ehrte Präsident Nelson Mandela ihn im Oktober 1995 als einen der großen Kirchenführer des Landes.

61 Hermannsburg Mission Archiv (HMA): A: SA IV, 41 – 12: Jahresbericht Enyeyane, S. Clark, 1933. Der "eingeborene Pastor" Clark verfasste seine Berichte auf Deutsch. Eine vergleichbare Episode hielt der Zeitzeuge K. E. Masinga in der zulusprachigen Festschrift der NBC (Lihlelwe Lashicilelwa/Themba H. Mnyandu [Hg.]: Ushembe Nebanda LaseKuphakameni, o. O. 1981, S. 9) fest.

62 Ilanga, 3. März 1922 (Z).

bereits 1917 "alle gelehrten Leute auf, diese Dinge zu überprüfen und selber zu sehen, ob es sich dabei um einen falschen Weg oder um den rechten handelt"⁶³.

Der Anspruch der *Nazarethas*, sich dem religiösen Diskurs ihrer Zeit mit einer experimentellen Choreographie der Erlösung aufzudrängen, blieb freilich lange negiert. Die erwähnte Episode auf der lutherischen Missionsstation und das theologische Selbstbewusstsein Shembes verdeutlichen, warum er für einige Kritiker aus dem missionskirchlichen Spektrum, die sich 1930 an der Debatte um das "Rätsel Shembe" beteiligten, nach wie vor eine Reizfigur war. Vorwiegend Missionare, die meist einem pietistischen protestantischen Milieu entstammten, unterzogen die theologische Solidität eines unabhängigen Kirchenführers wie Shembe mit Zweifeln an seiner moralischen Seriosität. Sie tadelten Shembes offenkundige Renaissance des Afrikanischen als sittliche Verwerfungen, um die "Gier nach Geld und Macht und fleischlichen Gelüsten" anzustacheln.⁶⁴ Andere lassen an martialischer Gebärde gegenüber Shembe – war es Ausdruck ihrer spirituellen Ohnmacht? – nichts zu wünschen übrig: Der europäische Superintendent einer Missionsgesellschaft, der Shembe persönlich nicht kannte, denunziert sein Tun als "Teufelswerk [...] Alles, wonach ich trachte ist, ihn in seiner Existenz zu vernichten"⁶⁵.

Ähnlich scharfe Warnungen vor Shembe waren auch maßgebenden *kholwa* keineswegs fremd. Auch der bereits erwähnte D. D. T. Jabavu mischte in die Meinungsbildung über Shembe ein. Jabavu beteiligte sich nicht unmittelbar an der Ilanga-Aussprache, sondern fand ein Forum auf der Allgemeinen Missionskonferenz 1932. In unverhüllter Skepsis warnte er in seinem Vortrag über "die religiöse Natur der Bantu" vor weitgehenden Avancen gegenüber unabhängigen Kirchenführern. Jabavu nutzte die Debatte um das "Rätsel Shembe", um die argumentative Auseinandersetzung mit Dubes Annäherung an den kirchlichen Independentismus atmosphärisch in ein rauheres Klima zu tauchen. Er warf den "falschen Propheten" und namentlich Shembe "religiöse Verirrungen" und "evangelistische Ekstase" vor, deren "unaufhörliches Singsang und ihre Gebetsmanie in häufig wechselnden Geschlechtsverkehr übergeht und in der Missachtung der obrigkeitlichen Autorität endet"⁶⁶.

63 Ilanga, 9. Februar 1917 (Z). Verantwortet wurde der Aufruf von Petros Mnqayi, dem Sprecher Shembes.

64 Ilanga, 12. September 1930, 15. August 1930 (Z), die Kommentare A. H. Kumalos und des schwedischen Missionars Nilson.

65 Der Anspruch des anonym behandelten Superintendents ist übermittelt von Nellie Wells, einer Literatin und Sympathisantin von Shembe, vgl. Nellie Wells: Shembe – Notes for Film (Local History Museums), Durban o. J. (1931), S. 6.

66 Don D. T. Jabavu: The Fruits of Christianity among the Bantu, in: Evangelism: The Message and the Methods. A Report of the Proceedings of the Eighth General Missionary Conference of South Africa, Lovedale 1932, S. 112 f., 122, hier: S. 113. Bemerkenswert an Jabavus Vorbehalten gegenüber den vermeintlich moralischen Ausschweifungen im AUK-Milieu ist, dass sie nicht allein mit missionarischer Sichtweise übereinstimmten, sondern diese gar argumentativ bereicherten. Die Projektion eines religiös Anderen, der sich zunehmend auf seine eigene Identität besann, wurde somit vorangetrieben durch eine weltanschauliche Komplementarität einer afrikanischen intellektuellen Elite mit der alten Elite des Christentums in Afrika,

Diese abfälligen Töne in der Ilanga-Debatte dienten dazu, den von John Dube eingeleiteten theologischen Öffnungsprozeß gegenüber dem kirchlichen Independismus gerade auch in der afrikanischen Öffentlichkeit zu revidieren. Unter die Mahnungen zur Vorsicht gegenüber dem Anspruch Shembes, eine christliche Theologie in Auseinandersetzung mit afrikanischen Religionstraditionen aus der Taufe heben zu wollen, mischten sich explizit politische Argumente afrikanistischer Herkunft. Afrikanische Theoretiker nährten Verdachtsmomente gegen Shembe, indem sie ihm vorhielten, kulturelle Phänomene letztlich zu folklorisieren. Nicht zuletzt ließen Aufrufe zu großzügigen Spendenaktionen für Shembes Kirche in englischsprachigen Zeitungen solche Konnotationen zu. Die mediale Aufmerksamkeit, mit der die weiße Presse Shembe bedenke, weise darauf hin, dass sein Christentumsprojekt den nötigen gesellschaftskritischen Stachel entbehre, um die Dominanz der abendländischen Weltansicht zu konterkarieren.⁶⁷

Mit dieser skeptischen Grundhaltung versperrten sich afrikanische Nationalisten einen Zugang zur Popularität solch prophetischer Gestalten wie Shembe. Anstatt sich an einer theologischen Neuverortung des kirchlichen Independismus zu beteiligen, gerieten sie in den Ruf, unverrückbar christliche Kultur und westliche Bildung aneinander zu binden. Dies erschwerte zweifelsohne die Anknüpfungsmöglichkeit an den zeitgenössischen Wunsch vieler nach repräsentativen spirituellen Vollzugsformen eines afrikanischen Christentums. Darin aber bestand der kulturelle Mobilisierungsfaktor für das Vorhaben zur Gründung einer Nationalkirche. Folglich verwundert es wenig, dass der ANC, als dessen Stern Anfang der dreißiger Jahre darniederlag, mit dem Versuch scheiterte, sich zum Fürsprecher der Kircheneinheitspläne zu machen und sie aus der Interpretationsmacht der Inkatha-Bewegung auszukoppeln.⁶⁸ John Dube, der wegweisende Ideologe der Inkatha-Bewegung, konterte mit dem statistischen Befund, es handele sich um die Anbiederung einer elitären afrikanischen Schicht, die nur einen "Tropfen im Ozean" ausmache.⁶⁹

Unbeirrt betrieb Dube die gesellschaftspolitische Aufwertung von Shembe. Durch seine Vermittlung gelang es, Shembe an das Königshaus zu binden. 1926, im selben Jahr, in dem eine Synode am Zulu-Königshof das kirchenpolitische Einheitsziel Inkathas hoch hielt, fand sich die gesamte Führungselite Inkathas in *Ekuphakameni* zu den Feierlichkeiten anlässlich der Heirat einer Tochter Isaiah Shembes, Zondi, mit dem glamourösen Thronaspiranten Solomon ein.⁷⁰ Für

den Missionaren, die um ihren Status besorgt waren.

67 Vgl. die kontroversen Beiträge von A. K. Shembe, H. M. Hlabane und E. Yeni, in: Ilanga, 10. Oktober, 7. November 1930, 13. Februar 1931 (alle Z). Stationsvorsteher Regel erwähnt Spendenaufrufe für die NBC im Natal Mercury für das Jahr 1931 (BMA: Stationsakte Christianenburg, Jahresbericht 1931).

68 Vgl. Bengt Sundkler: Bantupropheten in Südafrika (Erstausgabe 1948), Stuttgart 1964, S. 57. Selbst das Ansehen Lamulas, der für den ANC zu dieser Zeit wirkte, konnte daran nichts ändern.

69 Ilanga, 10. Oktober 1930 (Z); vgl. Dube: Isita Somuntu, S. 64, 67.

70 Ilanga, 16. Juli 1926; 15. Oktober 1926 (beide Z). Als Festredner traten der Inkatha-Vorsitzende W. Bhulose und L. Ncapayi, Privatsekretär Solomons, auf. Befürwortet wurde die

Shembe bedeutete die familiäre Verbindung mit der Zulu-Königsdynastie einen deutlichen Statusgewinn. Nun trat er als die charismatische Lichtgestalt am Horizont einer zu stiftenden Nationalkirche in Szene.⁷¹ Shembes neuer Ruhm ging um in Natal, er wurde fortan als der "Prophet des Hauses Senzangakhonas", des Ur-ahnen der königlichen Linie der Zulu, besungen.⁷²

VI. Prophet, Schwarzer Christus und Böse Ahnen

Der "Prophet des Hauses Senzangakhonas" mischte sich ein in den Diskurs um historische Identitätsbildung, die in den zwanziger Jahren vorangetrieben wurde. Allerdings stellte sich Shembe der historischen Sinnbildung primär in ihrer symbolhaltigen Dimension. Darin unterschied er sich von den nun verstärkt auftretenden afrikanischen Literaten, die die Renaissance der Zulu-Kultur mit einer "Poetik des Schlachtfeldes" ausstatteten. So charakterisiert Peterson das Genre, das eine junge afrikanische Literatengeneration in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts ausbildete.⁷³ Shembe bediente sich symbolischer Akte, um das hoch verminte Gelände der Ausdeutung der (vor-)kolonialen Geschichte zu betreten.

Es war ein Grundmal in der kolonialen Unterwerfungsgeschichte, das er in den historischen Erinnerungsraum zurückholte: der "Tag Dingaans", als Gedenktag der Buren begangen am 16. Dezember. An jenem historischen 16. Dezember 1838 errang ein kleines Heer der burischen Voortrekker am Blutfluß (*Ncome*) einen überwältigenden militärischen Sieg über eine zahlenmäßig übermächtige Armee unter dem Shaka-Nachfolger Dingaan. Den Buren stand danach Natal zur Besiedlung offen. Der Tag der Schlacht am Blutfluß bildete fortan einen Grundbaustein nicht allein bei der Legitimation der weißen Herrschaft in Natal, sondern wurde von den Kolonialherren zu einem nationalen Feiertag erkoren. Im kulturellen Gedächtnis der zulusprachigen Völker hatte sich dieser Tag für lange Jahre hindurch wie eine traumatische Erfahrung festgesetzt. Gerade hier setzte Shembe an, um die Neuaneignung der Zulu-Historie zu betreiben.

Auch für Shembe besiegelte der "Tag Dingaans" die Niederlage am Blutfluß und damit den folgenreichen Hoheitsverlust über angestammtes Gebiet, das an

Verbindung von einer Vollschwester Solomons, Prinzessin Constance Magogo. Sie war NBC-Mitglied und mit Solomons Hauptberater, Mathole Buthelezi, verheiratet. Ihr Sohn, Gatsha Buthelezi, gründete in den siebziger Jahren eine zweite Inkatha-Bewegung, bis heute ein wichtiger Pol in der südafrikanischen Parteienlandschaft.

71 In einem zu Ehren Solomons komponierten Kirchenlied artikuliert Shembe seinen Rollenan-spruch. Seine Dichtung mündet in den Aufruf an Solomon und alle Nachbarvölker der Zulus, sich seiner geistlichen Führung zu unterstellen, vgl. Andreas Heuser (Hg.): *The Hymnbook of the Nazareth Baptist Church*, in Vorbereitung (übersetzt von H.-J. Becken, im Zulu-Original 1940 erschienen als: *Izihlabelelo zaManazaretha*), Kirchenlied Nr. 116.

72 Ilanga, 20. Juli 1928 (Z).

73 Vgl. Hector Peterson: *Monarchs, Missionaries and African Intellectuals. African Theatre and the Unmaking of Colonial Marginality*, Johannesburg 2000, S. 96.

"die Schwalben" – die Europäer, die wie Schwalben über das Meer kommen – verloren wurde: "Heute wird unser Land beherrscht von denen, die Lehmhäuser bauen. Wir aber sind Waisen geworden. Die Kinder der Buren genießen auf unserem Land Wohlstand", lautet eine Gebetslyrik.⁷⁴ Shembe beklagt das Zerstörungswerk jenes 16. Dezember, an dem das Wasser des *Ncome* "ungenießbar war für viele Tage wegen des Blutes unserer Väter. Die Wildtiere labten sich an ihren Leichnamen bis zum Überdruß." Einer Trauer über den Geschichtsverlauf gleich, legt er die Verwundbarkeit des Lebens offen: "An jenem Tag setzte der wundervolle Tanz der jungen Frauen aus, der Klang der Harfe verging. Alles, dies alles war von nun an nur noch ein unendliches Sehnen."⁷⁵

Shembe setzte seinen Blick zurück auf solch einen Tag des heillosen Entsetzens um in ein liturgisch ausgeprägtes Erinnerungsgehäuse: Er erklärte den "Tag Dingaans" – einzig unter allen afrikanischen Kirchen – zu einem dauerhaften religiösen Gedenktag. Der "Prophet des Hauses Senzangakhonas" lehrte seine Anhänger, den 16. Dezember als einen Bußtag zu verstehen. Sie ruhten von ihrer täglichen Arbeit und fasteten, eingehüllt in grobes Sackleinen. Die einzige Komposition, die Shembe an diesem Tag der bewußten Einkehr und des Gottvertrauens zu singen erlaubte, war ein atmosphärisch dichtes Klagelied. Darin erleben seine "sich grämenden Gemeinden des Himmels" den "Gott des Friedens" um Errettung aus der Not, eine verhängnisvolle Not, für die jener Dezembertag 1838 als Synonym dasteht.⁷⁶

Mit solchen liturgisch-rituellen Vollzugsformen hielt Shembe die Wunde der Erinnerung offen, aber der "Tag Dingaans" war zu einem kollektiven Gründungsakt der Selbstachtung der Zulu geworden. Doch die historische Spurensuche verblieb mitnichten bei der symbolischen Konstruktion von politischen Identitäten. Das kollektive Gedächtnis betrieb die Genese einer afrikanischen christlichen Theologie.

Die Sprachfindung der "neuen Religion", die manche befürchteten und andere herbei sehnten, drang bis in den christologischen Kernbereich vor und beflügelte die Vorstellung von einem "Schwarzen Christus". Auch Shembe war Teil dieser christologischen Phantasie; er stand im Ruf, einen Schwarzen Christus wenn nicht gar zu repräsentieren, dann wenigstens doch zu verehren.⁷⁷ Er verwahrte sich als der populäre "Prophet des Hauses Senzangakhonas" gegen diese Vorstellung und

74 Vgl. Irving Hexham (Hg.): *The Scriptures of the amaNazaretha of EkuphaKameni*, Calgary 1994, S. 45 f.

75 Aus Gebeten Shembes zum "Tag Dingaans", in: Hexham (Hg.): *The Scriptures of the amaNazaretha of EkuphaKameni*, S. 45, 13 f.

76 Vgl. Heuser (Hg.): *The Hymnbook of the Nazareth Baptist Church*, Kirchenlied Nr. 12 (UJehova Usishiyile – "Der Herr hat uns verlassen"). Einen anderen Umgang mit dem 16. Dezember wählten Gewerkschaftskreise. Sie verherrlichten den "Tag Dingaans" und mit ihm einen imperialen wie militärischen Grundzug der Zulu-Geschichte, den es in die Gegenwart der zwanziger Jahre wieder einzuholen gelte (vgl. Heuser: *Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes*, S. 211-215).

77 Vgl. Ilanga, 28. Oktober 1932 (Z) und den Hinweis bei Katesa Schlosser: *Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika*, Kiel 1958, S. 240 f.

bahnte damit – vielleicht ungewollt – den Weg, sein religiöses Charisma auf das Königshaus zu übertragen. Der religiös-kulturelle Aufbruch, der sich mit der propagierten Nationalkirche verband, orchestrierte schließlich die Potentaten der Zulu als messianische Offenbarungsträger.⁷⁸ Dies beschleunigte die kollektive Loyalität mit der Monarchie, zumal sich die religiöse Überhöhung der Zulu-Dynastie bereits im Windschatten der Zulu-Renaissance abgezeichnet hatte. Indem die Zulu-Dynastie mit soteriologischen Qualitäten aufgeladen wurde, war ein Höhepunkt in der Wiederentdeckung der Zulu-Geschichte erreicht. Für Shembe bedeutete dieser Begründungszusammenhang einen Wendepunkt in seinen eigenen theologischen Suchbewegungen, die ihn dazu führten, darauf muss der bloße Hinweis im Rahmen dieser Studie genügen, die erste im Ansatz afrikanische Christologie überhaupt auszuformulieren. Shembe berief sich ausdrücklich auf die bildlichen Ausdrucksmöglichkeiten der Zulusprache, verweigerte sich aber jeglichem Versuch, das Erlösungsgeschehen in Jesus Christus durch die Einbindung der Dynastie der Zulu verständlich zu machen.⁷⁹ Dieses theologisch begründete Veto des Unabhängigen Kirchenführers nagte nachhaltig am Ansehensverlust des Nationalkirchenprojekts.

Shembe setzte weitere theologische Mittel ein, um die unkritische Ikonographie des Zulu-Königshauses zu delegitimieren. Die scharfzüngigste Fassung seiner Kritik nahm er in der Soteriologie vor, indem er im Namen des ganzen Volkes ein leidenschaftliches Sündenbekenntnis ablegte. In ungeahnter Schärfe tadelte er die Herrscherdynastie der Zulu und ächtete ihr Machtstreben als "Fluch" für die Geschichte des Zulu-Volkes.⁸⁰ Glorifizierte der Zulu-Nationalismus das militärisch zentralisierte Zulu-Reich und schuf den Mythos des heroischen Kriegers und strategisch weitsichtigen Herrschers⁸¹, hält Shembe einem jeden einzelnen Zulu-Potentaten in genealogischer Abfolge respektlose Willkürherrschaft vor, die unschuldiges Blut vergossen und das Leben ihrer Mitmenschen mit Mordbrennerei heimgesucht habe. Der Prophet, der zur Führungsgestalt der Inkatha-nahen Nationalkirche aufsteigen sollte, bezichtigte die Königsdynastie, die nationale Einheit der Zulu in den Zerreißproben zwischen den königlichen Fraktionen um die Macht eingebüßt zu haben. Dies erst habe die Invasion der "Vögel", der weißen Kolonisten, die "die Samen auf den Feldern Dingaans und Mpandes und Senzan-gakhonas aufgepickt haben" (Kirchenlied Nr. 183), erleichtert.⁸² Das Fehlverhal-

78 Dies bezieht sich neben der Figur Shakas, des Begründers des Zulu-Reiches, vor allem auf Dinuzulu, den Vater Solomons.

79 Zu Shembes christologischer Positionsbestimmung vgl. ausführlich Heuser: Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes, S. 20-23, 201-209.

80 Vgl. das "Gebet Shembes zum Gedenken an sein Volk" (in: Hexham [Hg.]: *The Scriptures of the amaNazareth of EkuphaKameni*, S. 62). Der Wagemut Shembes wird deutlich an der Aussagekraft eines Fluches in Afrika. "Bei manchen Völkern", betont John Mbiti (*Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974, S. 196), "wird der Fluch sehr gefürchtet, denn ein kraftvoller Fluch soll angeblich den Menschen, gegen den er sich richtet, den Tod bringen."

81 Vgl. Marks: *Patriotism, Patriarchy and Purity*, S. 230-232.

82 Vgl. Hugh Tracey: *Zulu Paradox*, Johannesburg 1948, S. 53 f., zur Vorgeschichte des Lieds, das nahezu vergessen war, bis es von Shembe in den Liedkorpus der NBC aufgenommen

ten der Herrscher kennzeichnete Shembe ausdrücklich als "Sünde vor dem Angesicht Gottes". Er beschließt seine psalmodische Benennung der sündhaften Urtaaten der Regenten mit dem wagemutigen Vorwurf, "diese [Herrscher] waren die bösen Ahnen unter unserem Volk"⁸³.

Mit seinem Sündenverständnis stellte sich Shembe nicht nur der kulturellen Epistemologie seiner Zeit, die zur unkritischen Respektierung der Zulu-Monarchie neigte, unmissverständlich entgegen. Sein theologisches Selbstverständnis entzieht sich auch den Ergebnissen der bisherigen Forschungsgeschichte zu Shembe, die hier kursorisch angedeutet sei. Die Nazareth Baptist Church (NBC) wird paradigmatisch als ein Restaurationsphänomen verstanden; Oosthuizen sieht in ihr eine "nativistische Bewegung", Vilakazi/Mthethwa/Mpanza sprechen von einer "Revitalisierung" der Zulu-Gesellschaft. Beide Ansätze fokussieren die Mission Shembes darauf, die im Verlauf der Akkulturation beschädigte Zulu-Identität wieder herzustellen und zu bewahren. Letztlich strebe Shembe an, die "vollständige Unabhängigkeit der Zulu-Nation und ihren Ruhm wiederzuerlangen".⁸⁴ Diesen Sichtweisen zu Folge bindet Shembe christliche Glaubensinhalte zielgerichtet an vorgängige religiöse Idiome an. Nach Oosthuizen trägt der weltanschauliche Unterbau der von Shembe angestrebten Revitalisierung, der "Kontext der Zulu Religion", vollständig die religiösen Initiativen Shembes. "Alles", schließt Oosthuizen, "erklärt sich aus der grundlegenden religiösen Struktur der Zulu, die determiniert, was aus dem Christentum und wie es darin Platz findet."⁸⁵

Schon allein mit Blick auf Shembes Sündenverständnis verschieben sich die Akzente und es dürfte ein weitaus größeres Gewicht auf das charismatische Element zu legen sein, das Shembe den bewussten Versuch erlaubte, sogar zentrale Aspekte der Geschichte neu zu definieren und die Kultur der Zulu scharf zu kritisieren. Die allgemeine Dynastieverehrung in den 1920er Jahren, die in eine ruhmreiche afrikanische Geschichte eingebettet wurde, vermochte in der monarchischen Herrschaft die gottgewollte Sachwalterin der Interessen des Zulu-Volkes zu erblicken. Shembe hingegen formulierte gegenüber seinem Schwiegersohn Solomon, stellvertretend für das Zulu-Herrscherhaus, einen Loyalitätsvorbehalt. Er hielt ihm, der Ikone des Zulu-Nationalismus, mit einer Drohgebärde vor, dass

wurde. Shembes Blick auf die Versäumnisse der eigenen Politikentwicklung führen den Duktus fort, den Dube in seiner Schrift "Isita Somuntu" heraushob, wonach das größte Hindernis der Fortentwicklung im Eigenen liegt. Dies bedeutet bei Dube wie bei Shembe die Betonung der eigenen geschichtlichen Verantwortung, weniger von kolonialen Asymmetrien.

83 Hexham (Hg.): *The Scriptures of the amaNazareth of EkuphaKameni*, S. 62; im selben Duktus: Heuser (Hg.): *The Hymnbook of the Nazareth Baptist Church*, Kirchenlied Nr. 67.

84 Gerhardus C. Oosthuizen: *The Theology of Londa Shembe and the amaNazareth of EkuphaKameni*, in: Hexham (Hg.): *The Scriptures of the amaNazareth of EkuphaKameni*, S. xxiii-xlix, hier: S. xxvii; vgl. ders.: *The Theology of a South African Messiah*, Leiden/Köln 1967, S. 1; ders.: *Leadership Struggle within the Church of the Nazarites – Ibandla laminazareth*, in: *Religion in Southern Africa* 2/2, 1981, S. 12-24, hier: S. 13 f.); Absalom Vilakazi/Bongani Mthethwa/Mthembeni Mpanza: *Shembe. The Revitalization of African Society*, Johannesburg 1986.

85 Oosthuizen: *The Theology of Londa Shembe*, S. 4; vgl. ders.: *Isaiah Shembe and the Zulu World View*, in: *History of Religions* 8/1, 1968, S. 1-30, hier: S. 29.

selbst ererbte royale Rechtsansprüche an andere dynastische Linien übergehen könnten – nachvollziehbar am Schicksal König Sauls und Davids.⁸⁶ Niemand anders und wohl niemand mit einer größeren Aussagekraft als der "Prophet des Hauses Senzangakhonas" konnte glaubwürdiger an den religiösen Implikationen rütteln, derer sich die politische Restaurationsbewegung Inkatha bediente, um die Dynastieverehrung zu begünstigen.

Mit seiner theologisch ansetzenden Kritik am Herrscherhaus der Zulu manövrierte sich Shembe aus dem Zentrum der Debatte um die Nationalkirche. Doch nicht nur Shembe trat in erkennbare Distanz zur Monarchie. Das Nationalkirchenprojekt – wie auch die Inkatha-Bewegung als Ganze – litt insgesamt unter dem symptomatischen Verfall des öffentlichen Ansehens Solomons. Tragende Teile der *kholwa* wankten in ihrer Solidarität mit dem Thronaspiranten und hielten Solomon Charakterschwäche vor. Bereits Shembes Animosität gegenüber Solomon erwuchs auch aus der unterschiedlichen Lebensführung beider. Mit Befremden beäugte der asketische Shembe den luxuriösen Lebensstil des jungen Solomon, der sich *Ekuphakameni* als ideales Refugium seiner Aufenthalte in Natal erwählt hatte.⁸⁷ Shembe hielt Solomon für einen seelisch instabilen "toten Ehemann", der Alkohol- und Verschwendungssucht ergeben.⁸⁸

Obleich sich diesem Urteil Shembes so mancher *kholwa* angeschlossen haben mochte, wuchs der Widerstand gegen Shembe innerhalb des höfischen Beraterstabs. Da das große Leitziel Solomons, die offizielle Anerkennung als Thronerbe, beeinträchtigt war, bahnte sich hier eine neue Variante monarchischer Machtpolitik an: Solomons Berater, die sich in dieser Weise von dem Einfluss der Inkatha-Intellektuellen emanzipierten, favorisierten eine Allianz mit der Anglikanischen Kirche, um die Interessen Solomons effektiver durchzusetzen. Im Sinne der 1928 revidierten Verfassung von Inkatha, die eine konstitutionelle Monarchie mit staatlicher Anerkennung durch die Südafrikanische Unionsregierung vorsah, sahen sie in der englischen Staatskirche ein institutionelles Vorbild. Die Anglikanische Kirche hatte ihren Einfluss auf die royale Politik im Laufe der zwanziger Jahre konsolidiert und stand Modell für die Verbindung von Zulu-Thron und Altar, die mit der geplanten Nationalkirche angestrebt wurde. Diesen Positionswechsel unterstützend kam hinzu, dass die Monarchieverehrung allmählich gerade auch unter AUK auf die imperiale britische Herrschaft ausgriff.⁸⁹ Damit setzte sich

86 Irving Hexham/Gerhardus C. Oosthuizen (Hg.): *The Story of Isaiah Shembe*, Vol. I: *History and Traditions Centred on Ekuphakameni and Mount Nhlankakazi* (übersetzt von H.-J. Becken), Lewiston/Queenston/Lampeter 1996, S. 158 f. (mit biblischem Verweis auf 1. Samuel 16).

87 Ilanga, 18. Februar 1927 (Z); John Dube: *UShembe* (in englischer Übersetzung von H.-J. Becken), Pietermaritzburg 1936, S. 104.

88 National Archives Pretoria: NTS 1431 24/214 (I), Memorandum des geschäftsführenden CNC/Natal an SNA/Pretoria, 7. Januar 1935; im selben Duktus: Hexham/Oosthuizen (Hg.): *The Story of Isaiah Shembe*, S. 156.

89 Vgl. Johan W. Claasen: *Independents made Dependents. African Independent Churches and Government Recognition*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 91/1, 1995, S. 15-34, hier: S. 23. Die Anglikanische Kirche war seit 1924 mit einem afrikanischen Geistlichen am Königshof vertreten (vgl. Cope: *Bind the Nation*, S. 128) und formte eine spezifische höfi-

kurzzeitig die Orientierung dynastischer Machtpolitik an einer westlichen Staatskirchentradition gegenüber dem Versuch einer afrikanisierten Einheitskirche durch.

Doch auch diesem Strategie- und Bündniswechsel, der im Umfeld Solomons vorgenommen wurde, blieb langfristig kein Erfolg beschieden. Ohne eine Nachfolgeregelung in Aussicht, verstarb Solomon 1933 und spätestens mit dem Tod Shembes 1935 wurde auch die Perspektive zur Gründung einer Zulu-Nationalkirche zu Grabe getragen. Die Versammlung anlässlich der Gedenkfeier für Solomon im Jahr 1937 bezeugte zwar noch immer die Vision einer Zulu-Nation. Doch war es nur noch das vergleichsweise schwache Aufleuchten einer Nationalkirchenidee, deren Popularität sich einem Gemisch aus ethnischer Identitätsbildung und der Einbindung Afrikanischer Unabhängiger Kirchen verdankt hatte.⁹⁰

VII. Zusammenfassung

Der heranreifende Zulu-Nationalismus bezog seine unglaubliche Anziehungskraft, die er auf eine breite afrikanische Bevölkerung ausübte, durch eine ideologische Vermittlungsleistung, die auf dem Feld der Religion entfaltet wurde. Die ethnische politische Mobilisierung bildete sich aus auf der Grenze zwischen den kolonialgeschichtlich gezogenen Zuordnungen von missionschristlich ausgedeuteter Zivilisation und afrikanisch-religiöser Tradition. In dieser Schlüsselphase der Rekonstruktion einer Zulu-Identität werden kulturelle Dilemmata ausgehandelt, die das Bedürfnis weckten, zwischen schriftlichen und performativen Speichern des religiösen Wissens zu vermitteln. Erstmals kommt es innerhalb dieses Diskurses gleichsam zur Entdeckung afrikanischer Religion, präziser: zur bewussten und offen ausgetragenen Auseinandersetzung um religiöses Erbe und seine Bedeutung für ein afrikanisches Christentum.

Wir betraten eine Bühne, die die Idee der Nationalkirche innerhalb eines politischen Diskurses um Ethnizität generierte. In der Debatte um politisierte Ethnizität tauchte die Errichtung einer nationalen Zulukirche als eine Kategorie sozialer und historischer Identifikation auf, aber auch als ein Motiv zur Schaffung von religiöser Differenz. Diese Kommunikation ließ eine religiöse Deutungsvielfalt von kollektiver Identität zu, in der es zu ungewöhnlichen kirchlichen Zuordnungs- und erneuten Ablösungsprozessen kommt. Dabei war der religiöse Status des Nationalkirchenprojekts stark abhängig von den Prozessen ethnischer Mobilisierung und politischer Richtungsänderungen. Doch deutlicher als in den politischen Auseinandersetzungen modifizierte die religiös-kirchliche Ebene der Argumentation die Auffassung von einer vermeintlich monolithischen Zulu-Ethnizität. Das zu

sche Kultur mit, die Ruth H. Reyher: *Zulu Woman*, New York 1948, S. 139, eindrücklich beschreibt.

90 Theo Sundermeier: Der Einfluß der Religion auf Politik und Gesellschaft in Afrika, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 37/4, 1993, S. 297-307 (hier: S. 302) erkennt in der NBC noch für die jüngere Vergangenheit das Potential zu einer staatstragenden Kirche.

Tage tretende ethnische Gedächtnis an eine heroisch-militante Vergangenheit wurde in lebendigen innerafrikanischen Debatten über Religion aufgeweicht, seine gewalthaltigen und xenophoben Formen geradezu hybridisiert. Wenn, wie Baumann meint, Religion die sensibelste und die schöpferischste Quelle der Identifikation von Menschen ist, die sie vorfinden und zugleich umformen,⁹¹ dann bestätigt sich dies auf dem Forum, das die Gründung einer Zulu-Nationalkirche beriet. Derjenige, der die Entdeckung einer gemeinsamen Zulu-Identität zur strittigen Neufassung historischen Bewusstseins vorantrieb, war Isaiah Shembe, ein nicht missionskirchlich geschulter, semi-literater und zulusprachiger AUK-Prophet.

91 Baumann: *The Multicultural Riddle*, S. 137.